
3 1761 07354163 3





NORM UND VERFALL DES STAATES

KURT HILDEBRANDT

NORM UND VERFALL DES STAATES

IM SIBYLLEN-VERLAG ZU DRESDEN
1920

DEM FREUNDE FRIEDRICH WOLTERS
DEM VERFASSER VON „HERRSCHAFT UND DIENST“

INHALT



VORREDE

Das gewaltigste Unternehmen, durch ein theoretisches Buch entscheidend in die Entwicklung der Menschheit einzugreifen, ist seit Platons „Staat" vielleicht Nietzsches Versuch einer Umwertung aller Werte, sein „Wille zur Macht". Aber dieser Versuch ist freilich nur als sehr fragmentarischer Torso in unseren Händen.

„Zucht und Züchtung" heißt das vierte Buch in der überlieferten Fassung. Die anderen drei Bücher sind kritisch, zerstörend gerichtet, im letzten ruhen die positiven, schöpferischen Gedanken.

„Es gibt nur Geburtsadel, nur Geblütsadel . . . Geist allein nämlich adelt nicht; vielmehr bedarf es erst etwas, das den Geist adelt. — Wessen bedarf es denn dazu? Des Geblüts." Dieser Aphorismus steht unscheinbar, zufällig unter den anderen. Hätte er nicht die Grundlage von der Lehre der Züchtung sein sollen? Wie entsteht denn dieses edle Geblüt? Ist es ein Gut, das wir jedem beliebigen Stamme anzüchten können? Oder ein göttliches Geschenk der Schöpfung, das wir durch Züchtung nur rein zu bewahren haben? Kann der Züchter den geringen Samen veredeln, oder muß er den edlen auslesen, den geringen verwerfen?

Es ist nicht zu sehen, daß Nietzsche diese grundsätzliche Frage durchdacht hat, und wo er den Züchtungsgedanken auf Voraussetzungen aufbaut, da sind es die falschen. Er glaubt, daß die Gewöhnung zwei, drei Generationen hindurch genüge, damit die anerzogenen Eigenschaften erblich werden, also ins Blut übergehen. Erziehung und Rassenzüchtung sind damit praktisch fast das gleiche.

Wohl wußte Nietzsche, daß die physiologischen Grundkenntnisse, denen er doch so großen Wert beimaß, ihm fehlten. Schwankte er doch, ob er die südliche Einsamkeit

mit der Luft deutscher Universitäten vertauschen sollte; aber damals würde er diese Grundlagen vergeblich in der Wissenschaft gesucht haben.

Heute würde er eher finden, was er brauchte. Die Vorstellung, daß anerzogene Eigenschaften sich vererben, ist fast überwunden. Züchtung und Erziehung sind scharfe Gegensätze geworden, die der Bildner des Volkes streng auseinanderhalten muß. Weniger durchdacht sind aber bisher die Folgerungen, daß der Kampf gegen die physische Entartung des einzelnen und der Rasse ganz verschieden ist von dem Kampf gegen den Verfall des Geistes und des Staates.

In enger Verbindung mit dieser Erkenntnis steht die Vorstellung von der Konstanz der Rasseneigenschaften. Sollte aber in einer gewissen Richtung diese Vorstellung nicht das ersetzen, was Nietzsche im Traum einer mathematisch genauen ewigen Wiederkehr fand? Wäre es nicht denkbar und selbst wahrscheinlich, daß Napoleon leiblicher Enkel Dantes ist, wie Alexander der Achills[1]?

Die naturwissenschaftliche Begründung und Untersuchung dieser Grundgedanken findet sich in dem Buch: Norm und Entartung des Menschen. Wer diese Ergebnisse als richtig voraussetzt, wird auch ohne Kenntnis jenes Buches das vorliegende verstehen. Es sei aber bemerkt, daß das Kapitel „Philosophie“ sich an das der „Psychologie“ anschließt, und daß die Betrachtung des geistigen Verfalles als Gegensatz, aber teilweise auch als Analogon der psychopathischen Entartung (auf organischer Grundlage) durchgeführt ist.

KAPITEL I

LEBEN UND STAAT

1.

Unterscheidung der drei Wertkategorien

Dem Historiker, der kleine Staaten zu Weltreichen aufblühen und dann wieder in Schwäche zerfallen, in Unkultur versinken sieht, drängt sich die Frage auf, welche Ursache das nach der inneren Bedeutung für die Ewigkeit bestimmte, so schnell zerstört. Liegt die Ursache in der staatlichen und geistigen Weiterentwicklung der Gemeinschaft oder liegt sie in der Verschlechterung des physischen Menschen, der Rasse?

Die scheinbar so einfache Frage führt empirisch zu den höchsten Schwierigkeiten. Dem Historiker fehlen oft die Grundbegriffe, auch nur das Problem klar zu sehen, und wenn er sich doch entscheidet, so entscheidet sein Vorurteil. Aber auch in der Naturwissenschaft gelten hier oft billige Analogien statt wahrer Erkenntnis.

Eine Vorbedingung solcher Untersuchungen ist die strenge Unterscheidung zwischen Entartung und Verfall. Unter Entartung verstehen wir die an die Verschlechterung des Keimplasmas gebundene Verschlechterung der Rasse, die in den erblichen Mängeln des einzelnen sich ausdrückt. Unter Verfall verstehen wir das Sinken des geistigen Lebens, wie es besonders in der Verschlechterung aller Formen des Gemeinschaftslebens sich ausdrückt.

Dann ist nicht zu bezweifeln, daß ein Staat schon verfallen kann, während die Rasse auf der Höhe bleibt, und daß ein Staat noch blühen kann, während eine Verschlechterung der Rasse schon beginnt. Entartung und Verfall sind also selbständige Prozesse. Welche Beziehungen zwischen beiden bestehen, kann erst unter-

sucht werden, wenn beide gesondert aber nebeneinander untersucht sind.

Die Betrachtung der Entartung ergab, daß der Kampf gegen sie nur dem Staat möglich ist, aber auch nur dem Staat von besonderen und festzustellenden Bedingungen. Sie ergab weiter, daß das Maass, an dem die physische Entartung zu bestimmen ist, die Norm, durch naturwissenschaftliche Betrachtung gar nicht hinreichend bestimmt werden kann. Auch hierzu bedarf es des Hinblickes auf den Staat.

Die Werte, die in der Rasse als solcher gegeben sind, werden als generative bezeichnet[2]. Sie vererben sich durch das Keimplasma. Ihnen gegenüber stehen die Werte, welche durch die Einrichtungen der Gemeinschaft unabhängig von der leiblichen Zeugung vererbt werden. Das wichtigste Mittel der Überlieferung ist die Sprache. Werte, die durch sie überliefert werden, sind Erfahrungen und die höheren geistigen Werte. Aber auch Maschinen, Institute, kurz, alle „Güter der Zivilisation", gehören in gewissem Sinne hierher. Schallmayer hat diese Werte als „Traditionswerte" den generativen gegenübergestellt.

Mit dieser scharfen Trennung ist eine notwendige Vorbedingung der Untersuchungen gegeben, aber zugleich, wie mir scheint, eine neue Verwirrung angebahnt, solange man nicht einen dritten Wertbereich absondert.

Denken wir einen Menschen von edler Rasse und bester Ausbildung, also eine Vereinigung der generativen und Traditionswerte. Ist er an sich schon eine Erfüllung des höchsten Wertes? Kann das Schicksal ihn nicht fesseln, daß sein Leben kläglich verrinnt? Nur im Leben selbst, oder um es betonter auszudrücken, im aktuellen Leben kann sich der Wert wirklich erfüllen.

Nun sind unter Traditionswert allerdings nicht die toten Gegenstände an sich, sondern nur Gegenstände, soweit sie im Gebrauch lebender Menschen sind, zu verstehen. Nicht das gedruckte Buch, die Maschine an sich,

sondern der gewußte Inhalt, der maschinelle Betrieb stellen den Wert dar. Und doch handelt es sich um objektive Werte in dem Sinn, daß sie für alle Menschen prinzipiell gültig und anwendbar sind. Auch auf geistigem Gebiet bezeichnet man solche Werte als „Materie“ des Wissens und Bearbeitens.

Die aktuell-lebendigen Werte treten aber nicht koordiniert neben die beiden andern, die generativen und die Traditionswerte, vielmehr umfassen sie diese als ihre Vorbedingungen und als ihre Teile. Doch diese beiden Teile ergeben zusammengerechnet niemals das Ganze, und aus diesem Grunde ist es notwendig, das unanalysierbare Ganze unter einer dritten Wertkategorie zu betrachten.

Nichts ist verkehrter, als den lebendigen Wert dem Traditionswert als den subjektiven, nur dem einzelnen angehörigen gegenüberzustellen . Im Lebendigen ruht die volle Wirklichkeit, der absolute Wert, der Objektives und Subjektives umfaßt, und der Staat hat sein hohes und niedriges Leben, sein Schicksal wie der einzelne.

Die Verwechslung von Traditionswerten und Lebenswerten (wie wir jetzt abgekürzt sagen können) sind im modernen Denken so tief begründet, daß viele Worte den ersten oder den zweiten Wert bedeuten können, eine Zweideutigkeit, die jede Debatte verwirrt. Es läßt sich daher nicht umgehen, dieser begrifflichen Unterscheidung einige Aufmerksamkeit zu schenken.

Das wirkliche Leben in seiner Ganzheit ist nur durch ganzes Leben nachzufühlen und zu verstehen. Diese Erkenntnis kann darum unmöglich traditionell sein. Die Wissenschaft, die sich ihrem Wesen nach aus Traditionsmitteln aufbauen muß, hat daher eine gewisse Neigung, auch in ihrem Gegenstande vorwiegend oder allein die Traditionswerte wahrzunehmen und anzuerkennen. Sie wählt am Gegenstande das aus, was sie durch Traditionsmittel, also durch Sprache und besonders technische Ausdrücke, durch System und Methode adäquat ausdrücken

kann. Ja, heute sind viele der Ansicht, daß damit der Sinn der Wissenschaft erschöpft sei.

Sicherlich sind z. B. Kants Werke vorwiegend in einem solchen Sinne geschrieben. Er wollte schreiben, was für jeden Denkenden, der sich die Mühe des Studiums nimmt, durchaus verbindlich wäre, und in der Tat werden sich die meisten Kandidaten der Philosophie die Traditionswerte, die in den Werken enthalten sind, aneignen können. Aber ist nicht selbst in diesen streng objektiven Werken der Unterschied zwischen Traditionswert und Lebenswert gewaltig? Das schöpferische Erlebnis Kants war denn doch etwas ganz anderes als das Memorieren des Examinanden. Wie weit man aber neben den objektiven Feststellungen jenes schöpferische Erlebnis, jenen Schauer beim Blick aufs Erhabene und Unendliche nacherleben oder ahnen kann, das liegt unabhängig von den Traditionswerten in der seelischen Eigenart, in der Erlebnistiefe des Aufnehmenden.

Wissenschaft selbst ist eben eines der doppelsinnigen Worte: Wissenschaft als Summe des systematischen Wissens und Wissenschaft als geistiges Erlebnis. Wenn das Erlebnis der Wissenschaft stark ist, so wird sie neue Methoden bahnen, neue Ideen wecken. Aber wenn der wissenschaftliche Geist schon längst im Sinken ist, sein Erlebniswert schwach ist, so kann doch auf den gebahnten Wegen der Stoff weiter vermehrt, der Traditionswert erhöht werden.

Viel leichter ist dieser Gegensatz in Kunst und Dichtung erfaßbar. In einer glücklichen Stunde kann uns ein Drama als Erlebnis aufgehen, und alle wissenschaftliche, jahrelange Analyse des Kunstwerkes kann dies Erlebnis nicht ersetzen. Aber selbst hier ist die materialistische Verwechslung eingedrungen, bei den Idealisten nicht weniger als bei den Mechanisten. Dann glaubt man, das Wesentliche des Kunstwerkes „mitteilen“ zu können, wenn man die nackten Traditionswerte heraus-

schält. Dabei ist es gleichgültig, ob man den allgemeinverständlichen Stoff, die Fabel aus dem Werke extrahiert oder die moralische Lehre oder seine historische Verknüpftheit oder ob man an ihm das technische Können des Künstlers demonstriert oder (ein Irrtum von dem sich selbst Große nicht freihielten) die ästhetischen Gesetze — immer gibt man damit nur Traditionswerte, die leblosen Teile an Stelle des lebendigen Ganzen.

Wir berühren, weil es sich hier um ein allgemeines Gesetz des Lebens handelt, das früher Gesagte: Leben ist produktive Kraft[3]. Es produziert aus sich die Traditionswerte, die nun wie feste, durchaus notwendige aber tote Bestandteile in ihm ruhen, wie im menschlichen Leibe das Skelett. Die großen schöpferischen Akte geschehen im Nu, und dem Geiste des Heros entspringt die Idee wie die gewappnete Athene Jupiters Haupt[4]. Aber die entsprungene Idee erheischt noch ein langes produktives Arbeiten, eine lange „Entwicklung" bis zur Verwirklichung und Gestaltung des Geschauten. Die Traditionswerte sind bloße Mittel und Stoffe in dieser Gestaltung. Aber schließlich gewinnen die Traditionswerte gleichsam eine Art Eigenleben. Wenn die Dampfmaschine einmal erfunden ist, so genügt ein ruhiges Weiterarbeiten bei mäßiger produktiver Kraft, daß sie nutzbar wird und sich vervollkommnet. Schöpferische Männer sind dazu nicht notwendig, und was der eine nicht leistet, wird der andere finden.

Gerade dies mehr mechanische Geschehen, das Abrollen nach einem Anstoß, das in den Objekten selbst liegt, fasziniert unsere in die „Entwicklung" vernarrte Zeit derartig, daß sie sich blind stellt gegen das schöpferische Geschehen, daß sie es haßt und aus der Welt herauslügt. Das Erlebnis Keplers, seine Sicht des Ganzen, sein Denken über das Schöne und das Gesetz interessiert sie nicht, sondern nur die Lehrsätze, die in die systematische Physik hineingebaut sind. Dabei muß ich von

vornherein ein Mißverständnis des Wortes Erlebnis abweisen. Ich rede hier nicht von dem subjektiven Privaterlebnis Keplers, seinen individualistischen, sentimentalen oder poetischen Seelenschwingungen, die den historischen, psychologischen und feuilletonistischen Untersucher interessieren mögen, sondern von dem großen im höchsten Sinne schöpferischen Geschehen in seinem konkreten Gehalt, dem Wellengipfel einer geistigen Epoche, der denn doch etwas anderes bedeutet als die Traditionswerte, die jedes Schulbuch enthält.

Damit scheint der Gegensatz von aktuellem Leben und Traditionswert deutlich genug bezeichnet. In einem mechanischen Beispiel möge er noch zusammengefaßt werden. Beim Anziehen eines Pferdebahnwagens wendet das Pferd große Kraft auf und doch ist die äußere Wirkung gering; wenn aber der Wagen im Rollen ist, so trabt das Pferd bei großer Nutzwirkung fast ohne Anstrengung weiter. Ebenso können bei höchster produktiver Kraft die äußerlich sichtbaren Traditionswerte noch gering sein, wenn sie aber einmal da sind, so können sie sich weiter vermehren, während die produktive Kraft längst im Verfall ist.

Die Worte Kultur und Zivilisation gehören auch zu den doppelsinnigen. Wir verstehen unter Kultur das aktuelle Leben, zwar nicht das unbedingt produktive, aber doch das erhöhte gemeinsame Erleben, das zu seinem Aufbau der Traditionswerte bedarf, unter Zivilisation die hohen Traditionswerte, die auch bei niederem geistigen Leben fortbestehen können. Wer in die Wüste geht, verläßt die Zivilisation, aber die Kultur nimmt er mit sich.

Wir sehen demnach, um es zusammenzufassen, drei Wertkategorien.

1. Die generativen Werte. Sie sind an das Keimplasma geknüpft. In einer großen Nation sind sie im allgemeinen nur sehr langsamen säkularen Schwankungen ausgesetzt. Ihre Steigerung ist nur relativ, durch Ver-

schiebung der Zahlen, nicht qualitativ unserm Willen anheimgestellt. Ihr Sinken ist die Entartung.

2. Die Traditionswerte. Sie beruhen auf den Einrichtungen der Gemeinschaft. Man deutet ihre Entstehung gern als langsamen aber stetigen jahrtausendelangen Fortschritt. In Wirklichkeit sind es aber auf jedem Einzelgebiet ziemlich kurze produktive Epochen mit langen unfruchtbaren oder verfallenden Intervallen, welche neue Werte schaffen. In wenigen Jahrzehnten entfaltet sich, wenn einmal der Geist erwacht ist, aus der primitiven Kunst die höchste Blüte. Das Sinken dieser Werte nennen wir Verfall.

3. Das aktuelle Leben. Es kann nicht im stofflichen Sinne übertragen werden, sondern springt zwischen zwei Personen über wie der elektrische Funke. Es blüht und stirbt von Stunde zu Stunde. Eine Kriegserklärung kann im Volk vulkanartig aus dumpfem Dahinleben eine heroische Gesinnung entfachen. Die generativen Werte sind die unbedingte, die Traditionswerte die schwer zu entbehrende Vorbedingung dieser aktuellen Werte. Doch erklären diese beiden Vorbedingungen das Ganze nicht, ein Unenträtselbares, möge man es Glück, Schicksal, Kairos, Gott nennen, gehört dazu.

Solange die generativen Werte nicht entartet sind, kann man nur von einem Verborgensein, einem Schweigen, nicht von der Zerstörung des lebendigen Wertes reden. „Auch Götter schlafen."

2.

Vergleichung der drei Werte

Welcher dieser drei Werte bestimmt nun den obersten Wert, die Norm?

Der Instinkt des naiven Menschen würde zum dritten greifen; der wissenschaftliche Mensch wählt meist unter den beiden ersten.

Dem Arzt liegt es besonders, die generativen Werte als allein gültig anzusehen. Es ist ja der Sinn der Weismannschen Lehre, daß die Individuen nur als Träger des Keimplasmas da sind, weil ihre Dauer kurz und das Keimplasma unsterblich ist. Und auch sonst hört man immer wieder, daß der einzelne der Rasse — und das Keimplasma ist ja nur ihr physisches Substrat — gegenüber gar keinen Wert habe.

Der Doppelsinn dieses Satzes scheint wenig bemerkt zu sein. Wenn es heißt, irgendein Durchschnittsmensch hat dem Rassenganzen gegenüber einen verschwindenden Wert, so ist das zahlenmäßig eine banale Wahrheit.

Heißt es aber, der Einzelne überhaupt oder etwa die gegenwärtige Generation gegenüber allen folgenden hat keinen Eigenwert, so ist das zu weit gegangen. Wenn keine Gegenwart Wert hat, so hat auch keine Zukunft Wert. Was ist Rasse anders als ein Sammelbegriff für einzelne, oder was hat das Keimplasma an sich für einen Wert, wenn nicht den, den es durch Erzeugung der einzelnen empfängt?

Die einseitige Schätzung der generativen Werte nähert die Politik dem Ideal der Viehzucht. Sie vergißt nur, daß man das Vieh zur Nutzung des Menschen züchtet, eine Züchtung des Menschen ohne eigenen Lebenswert aber ein sinnloses Geschehen ist.

Weit bedenklicher allerdings ist die Überschätzung der Traditionswerte. Gerade wenn der Instinkt, der allein den Sinn des Lebens verkündet, verblaßt, klammert sich der Geist an die außerlebendigen Werte, an die Güter der Zivilisation, die man dann irrig Kulturgüter nennt. Dann tröstet man sich mit der Phrase, das einzige Glück sei, etwas für die Allgemeinheit zu leisten. Aber lohnt es sich, für eine Gemeinschaft etwas zu leisten, in der doch keiner ein Eigen-Glück erlebt? Und abgesehen davon, fördert man denn die Gemeinschaft wirklich durch eine Vermehrung der Traditionswerte? „Es erben sich

Gesetz und Rechte wie eine ewige Krankheit fort", das gilt nach dem Faust auch für viele andere Traditionsgüter. Die einzelne Rasse, die im Erwerb der Traditionsgüter zurückbleibt hinter den andern, ist allerdings in ihrer Existenz gefährdet. Ist aber die Menschheit im ganzen durch technische Höhe der Waffen gefördert? Führte nicht dies Zeitalter, das wie kein anderes auf Humanität, auf Versicherung vor jedem Schaden, auf unüberwindliche Verteidigung bedacht schien, den zerstörendsten aller Kriege? — Nur so viel soll damit gesagt sein, daß die Traditionsgüter auch Danaergeschenke sein können und darum nicht das oberste Wertmaass bilden.

Ich fürchte, man wird diesen Gedanken allgemein zustimmen, ja sie selbstverständlich finden. Aber ich rede gar nicht von einer subtilen Frage des Intellektes, sondern von einem elementaren Unterschied des Instinktes. Es wird heute im geistigen Leben vielfach vom Erlebnis geredet und im Grunde doch nur mit den toten Werten gerechnet.

Die Werte des aktuellen Lebens sind in sich unbedingt, d. h. sie können durch keine anderen Werte begründet werden, sie bedürfen aber auch keiner anderen Legitimation.

Allerdings setzen sie die generativen Werte voraus. Die Ansicht, daß bei jedem beliebigen Rassenwert durch die Traditionsgüter auch die höchsten Lebenswerte hervorgebracht werden können, erkannten wir als einen kritiklosen Optimismus. Das edle Blut muß da sein, ehe der Geist Wert hat.

Komplizierter ist das Verhältnis zu den Traditionswerten. Auch die Schätzung der lebendigen Werte birgt eine Gefahr, mindestens eine Gefahr des Mißverständnisses in sich, welche die übliche Überschätzung der Traditionswerte gewissermaßen entschuldigt. Die Schätzung der lebendigen Werte führt leicht zu einer Überschätzung der

Stimmung, der seelischen Erregtheit, des Individualismus[5].

Wir reden hier aber von dem aktuellen Leben des Staates (das allerdings von den Individuen getragen wird), und der Staat ist es gerade, der dem Individualismus ein Ziel setzt und der sich selbst zersetzenden Seele wieder den Weg zur fruchtbaren Tat, zur Produktion der „objektiven“ Werte öffnet.

Wer den Wert des vollen Erlebens gegenüber bloßer objektiver Erkenntnis oder anderer objektiver Güter erkannt hat, der unterliegt in der Tat oft der individualistischen Überschätzung des subjektiven Erlebens. Er wird leicht dahin kommen, die hübschen Zeichnungen der diluvialen Cro-Magnon-Rasse oder auch Kritzeleien noch im Urzustand lebender Völker für so bedeutend zu halten wie die Plastik des Phidias, oder das Liedchen eines Kindes für so tief wie die Sinfonie Beethovens, weil das Gefühlserlebnis das gleiche sein könne, und eben nur die Ausdrucksmittel, die Traditionswerte den Unterschied der Erscheinung bewirken.

Zwei Gründe widerlegen diesen tiefen Irrtum.

Die Traditionsgüter dienen zwar dem Ausdruck des wirklichen Lebens, aber zugleich wirken sie steigernd auf das produktive Leben zurück. Die Sprache zeigt dies in großer Stärke. Sie drückt nicht nur das Empfundene aus, sondern sie steigert, ja sie ermöglicht erst den höheren Intellekt und dieser wieder bereichert und erhöht, wie die Sprache auch unmittelbar, das aktuelle Leben aufs Höchste. Es wäre denkbar, daß ein Mitglied der Cro-Magnon-Rasse genau den gleichen generativen Wert gehabt habe wie Goethe, also genau die gleichen Anlagen. Aber weil jenem die gleichen Traditionsgüter gefehlt haben, so steht auch ihr Lebenswert auf einer weit entfernten Stufe.

Der zweite, viel geringere Grund würde doch an sich auch schon durchschlagen. Es ist der einzige Sinn des

Lebens, daß wir unser Wesen, unser Erleben zum Ausdruck bringen. Die höhere Gestaltung dieses Ausdrucks durch die Mittel der Traditionsgüter ist in sich auch eine Wertsteigerung. Nicht nur das Fehlen des Inhaltes, der nach Ausdruck sucht — auch das Fehlen der Ausdrucksmittel ist Mangel und Armut.

Es ist also keine Unterschätzung der Traditionsgüter und kein Preisen des Versinkens in das gestaltlose Seelische, es ist keine Predigt für den Genuß der Stunde im Gegensatz zu der Wirkung in die Ewigkeit, wenn man feststellt, daß am höchsten Werte gemessen die Traditionswerte doch nur Mittel sind. Diese Güter sind tot, wenn sie nicht mehr vom Flusse des Lebens getragen von diesem ihr Leben empfangen, und es ist ein Gesetz des vollkommenen Lebens, daß die Mittel nicht die gestaltende Kraft überwuchern, sonst werden sie ihr zur Last und schließlich zum Tod.

3.

Die Gliederung des Staates

Aus dem Gesagten geht schon hervor, daß wir den Begriff Staat im weitesten Sinn gefaßt haben. Mag man auch gegen eine solche Erweiterung Bedenken haben, so liegt es doch in der Anlage dieses Buches, auf solche Vereinfachung angewiesen zu sein.

Zugehörigkeit zur Stadtgemeinde und der kirchlichen Gemeinde, zum Staat im engsten Sinne und zum Reiche, selbst noch zur Völkergemeinschaft, aber auch Zugehörigkeit zu Volk, Gesellschaft und Kaste und schließlich zum Heere, zu Standesvereinen usw. — alles können wir unter einer staatlichen Eingliederung begreifen.

Von diesen einzelnen und teilhaften Gliederungen haben wir hier nicht zu reden. Es genügt zu sagen, daß wir nicht von der Regierungsmaschine eines Staates

reden, sondern von allen irgendwie organisierten Formen des Gemeinschaftslebens als Äußerungen der staatbildenden Kraft, die zum eigentlichen oder politischen Staat nicht notwendig in unmittelbarer Beziehung stehen. Das Gemeinschaftsleben ist durch zwei Faktoren bestimmt, erstens die generativen Werte seiner Mitglieder, zweitens durch die vererbbaren Einrichtungen, Sitten, Gesetze der Gemeinschaft (also Traditionswerte). Staat nennen wir die durch die letzteren organisierte Gemeinschaft.

Eine solche Erweiterung hat nur dann Sinn, wenn wir von der Idee des vollkommenen Staates ausgehen.

Wir können uns einen Staat denken, in dem die Grenzen der Kulturgemeinschaft und Gesellschaft mit den politischen zusammenfallen, der zugleich eine Einheit von Volk und Rasse umschließt. Dies Zusammenfallen der staatlichen Bindungen in einem Zentrum, wird sich da am deutlichsten ausprägen, wo der Staatsgründer zugleich kultisch verehrt wird (griechische Heroen, Theseus) oder der Religionsgründer auch zum Mittelpunkt der Staatsidee wird (Moses, Mohammed). Je reicher sich aber das Leben des Staates entfaltet, um so gefährdeter ist diese Einheit. Innerhalb des Staates können die Gliederungen sich widersprechen. Es können aber auch staatliche Bindungen, z. B. religiöse, über seine Grenzen hinausgreifen (ultramontan), so daß nun politischer und kirchlicher Staat sich nicht decken. Allgemein gesagt entstehen verschiedene Schichten des Gemeinschaftslebens im Staat, deren Zentren mehr oder weniger auseinander treten. Der vollkommene Staat würde bei reichster Entfaltung des Lebens durch die Einheit seiner Zentren und die Deckung der äußeren Grenze doch seine organische Einheit bewahren.

Wir gehen auf den komplizierten Bau und die vielen Schichten des Staates nur so weit ein, als zur Klärung des Prinzipes notwendig ist. Zu diesem Zweck unterscheiden wir drei Schichten des seelischen Lebens, sofern

es in das aktuelle Leben der Gemeinschaft einströmen kann.

1. Die instinktive Daseinsform. In der menschlichen Gattung kommt ein Staatsleben nur zustande, wenn die einzelnen nicht rein instinktiv leben. Aber doch kann das Staatsleben als solches wesentlich instinktiv sein, d. h. es brauchen nicht mit vollem Bewußtsein geistige Gebilde gepflegt zu werden, die als solche selbständig neben dem instinktiven Leben stehen.

Es gibt eine romantische Sehnsucht, die nach einem solchen primitiven Leben als dem goldenen Zeitalter zurücktrachtet (Rousseau, Richard Wagner). Nach dem, was wir oben über das aktuelle Leben ohne Traditionsgüter sagten, brauchen wir nicht zu wiederholen, daß wir diese Daseinsform für dumpfer und ärmer als die folgende halten.

2. Die lebendig-geistige Daseinsform. In ihr erreicht zugleich mit der Entfaltung der höchsten geistigen Werte auch das instinktive Leben des einzelnen, sein Fühlen und Wollen, die höchste Kraft. Das objektive Leben bleibt fest im Instinkt verwurzelt. Die Traditionsgüter liegen nicht da als tote Körper, ihre Masse ist stofflich begrenzt, sie bleiben als Blüte und Frucht in Proportion zum Baume[6].

3. Die abgelöst-geistige Daseinsform. Die Traditionsgüter überwuchern und hemmen die lebendigen Zweige. Es entwickelt sich eine dünne, abstrakte Lebensform, und es verdorren die verbindenden nährenden Gefäße zwischen ihr und dem Gesamtleben. Die Methoden des Arbeitens verfeinern sich, die Traditionsgüter werden aufgehäuft, aber der Blutkreislauf des ganzen Staates stockt.

Im vollkommenen Staate gibt die lebendig-geistige Lebensform das Gesetz. Mag auch eine breite Unterschicht der dumpfen ersten Form und eine intellektuelle Klasse der dritten in ihm enthalten sein: Träger der

Staatsidee, der organischen Einheit bleibt die zweite Form. In dieser Staatsform entfalten bei strengster Gesetzmäßigkeit der Struktur die Gliederungen ihren höchsten Reichtum.

Wenn aber das Gesetz seine bildende Kraft verliert, die Einheit sich lockert, die einzelnen Glieder sich selbständig bewegen, so muß unter diesen abgelösten Kräften auch der Geist sich wandeln. Nach außen wird er zuerst noch stärker erscheinen, dann aber im ausgetrockneten Boden verdorren.

Dies eben scheint uns das Schema des Verfalles zu sein und bedarf daher einer näheren Betrachtung.

Je mehr der Staat der Vollkommenheit sich nähert, um so inniger wirken geistiges Leben und Gesamtleben aufeinander ein. Jenes wurzelt in den Instinkten, wird von ihnen geleitet und begrenzt und es wirkt befruchtend auf die produktive Kraft zurück. Auch oder vielmehr gerade im vollkommenen Staate wird es Forscher geben, die ganz der reinen Erkenntnis ohne jede Rücksicht auf die Gesamtheit leben. Wir reden an dieser Stelle aber nicht von den einzelnen, sondern vom Gesamtleben im Staate, das auch die einzelnen durchströmt und formt, ohne daß sie es wissen. Im gesunden Staat wird auch das engste Spezialgebiet noch unbewußt gebend und nehmend dem Gesamtorganismus eingegliedert und ist nicht bloß um seiner selbst willen da.

Wenn das Gesamtleben des Staates, seine Gründe und Ziele sich im Geiste widerspiegeln, so können wir dies Spiegelbild Philosophie im weitesten und lebendigsten Sinne des Wortes nennen. Ihm gegenüber steht als strengster Begriff der Philosophie die wissenschaftliche, welche ein Gebiet innerhalb der Wissenschaft, wenn auch ein ausgezeichnetes, bedeutet. Auch diese Philosophie hat als Wissenschaft ihren Platz im vollkommenen Staate, aber sie drückt sein Wesen nicht unmittelbar aus, sie wirkt nicht unmittelbar auf das Leben zurück. Unmittel-

bar hängt sie vom Gesamtstand der reinen Wissenschaften ab, die doch mehr durch ihre eignen, gleichsam mechanischen Entwicklungsgesetze bestimmt werden, als durch das staatliche Leben. Jene lebendige Philosophie ist nun mehr als das Spiegelbild des Gesamtgeistes. Sie ist eine wirkliche Lebensform, beladen mit allen Instinkten und mit produktiven und herrschenden Kräften. Darum ist sie nicht dem schnellen Verfall geweiht, wenn der Staat verfällt; sie kann sich neben ihm erhalten und die Kraft der neuen Staatsbildung bewahren. Diese Kraft fehlt der Wissenschaft ihrem Wesen und Wollen nach. Hier kommt es darauf an, diesen Gegensatz zwischen der vollen, lebendigen Daseinsform und der strengen Wissenschaft zu formulieren; ob man auch für die erste den Namen Philosophie gelten lassen will, ist nebensächlich, obwohl ich nicht einsehe, warum man das Wort nicht im reichsten und Platonischen Sinne anwenden soll[7]. Die reine Wissenschaft ist ein Blatt am Baume, das Lebendig-Geistige Frucht und Same.

Ich bekenne mich nun keineswegs zur Vermutung, daß gerade aus der Philosophie in Zukunft der neue Staatsgeist sich entwickeln müsse. Im 18. Jahrhundert hat die lebendige Philosophie einen großen Anteil daran gehabt, das ist aber kein Grund, für die Zukunft ein gleiches anzunehmen. Als Paradigma für Verfall und Neubildung eignet sich aber der philosophische Geist darum, weil er zugleich der diskursiv am leichtesten faßbare Ausdruck des Gesamtlebens ist. Es möge daher ein historisches Beispiel diese Begriffe erläutern.

Vielleicht können wir im Kimonischen Athen, was Zusammenwirken von politischer und militärischer Macht, von Kult und Kunst, Philosophie und Wissenschaft anbelangt, das hinlänglichste Beispiel der Annäherung an einen vollkommenen Staat sehen.

Im späteren Verfall äußert sich unter den vielen Instinkten und Kräften, die sich nun aus der runden Einheit

des Staates loslösen, das Denken in der Gestalt der Sophistik. Diese ist erstens voraussetzungslose Wissenschaft, die sich von den früheren Vorurteilen und Bedingtheiten frei macht und das Wissen um seiner selbst willen fördert. Dann aber will diese Wissenschaft, die nicht mehr die produktiven Kräfte des Griechentums in sich bindet, doch wieder auf den Staat und zumal auf die Ethik rückwirken. Und hier zeigt sich ihre Schwäche und Unproduktivität. Sie kann nur ein schwaches, intellektuelles Scheinethos aus sich entwickeln.

In dieser Schwäche der Sophistik, soweit es das Gesamtlebendige betrifft, liegt wohl der Grund, daß sie sich um so lieber kritisierend und zersetzend gegen den Staat wendet. Dies gerade ist die Haltung der späteren Sophistik, an die man bei dem Wort besonders zu denken gewöhnt ist.

Sokrates ist der große Gegner dieser späten Form. Sieht man das Wesen der Wissenschaft in der strengen Methode, so ist er viel wissenschaftlicher als die Sophisten. Beinahe oberflächlich und selbstgefällig erscheinen diese ihm gegenüber, der mit seiner Erforschung der unbezweifelten Grundbegriffe geradezu als der Begründer der wissenschaftlichen Methode angesehen werden kann.

Sieht man aber das Wesen der Wissenschaft im Negativen, in der Voraussetzungslosigkeit, so sind die Sophisten die eigentlichen Wissenschaftler. Nicht daß Sokrates sich ganz den Satzungen des Staates fügte, nicht daß er weit darüber hinaus im ethischen Sinne seine staatliche Pflicht erfüllte und aktiv eingriff, ist entscheidend. Auch ein reiner Wissenschaftler kann so handeln, aber als Staatsbürger, nicht in seiner Eigenschaft als Wissenschaftler. Diese Sonderung, die eben der dritten Schicht, der abgelösten Geistigkeit, zukommt, ist dem Ethos des Sokrates zuwider. Wissenschaft, Philosophie und Ethos sind bei ihm völlig eins. Als Philosoph, nicht als Staats-

bürger, gehorcht er dem Gesetz bis zum Tode. Grundlage, Grenze und Ziel dieser Einheit ist der Staat und wieder nicht der Staat an sich, sondern Athen. Als Rationalist ist er so optimistisch, zu glauben, daß er durch seine Vernunft den Staat auf legitimem Wege reformieren werde. Man darf darum nicht denken, daß diese Vernunft im engen Sinne abstrakt, abgelöst gewesen sei und er nun von einem abstrakten Prinzip aus den Staat und die Ethik konstruieren wollte. Vielmehr sah er das ganze Leben in seiner Realität als gegeben, und jeder einzelne Gegenstand entwickelt ihm gleichsam aus sich die eigene Vernunft, die ihn, indem sie zur Klarheit gelangt, richtig und gut macht[8].

Das Ende des Sokrates widerlegte seinen Optimismus mit tragischer Ironie. Plato (dessen Wirklichkeitssinn einen so weiten Umfang hatte, daß man ihn mit den Ideologen zu verwechseln pflegt) erkannte, daß der attische Staat auch durch die lebendige Philosophie des Sokrates nicht zu reformieren sei und unbestechlich, aber ganz dem eigenen Meister entgegengesetzt, versagte er sich dem Staate, dem er sein Dasein verdankte. Sein Wesen ist, bei aller Seligkeit des Schauens, von Grund aus staatbildend. Es war ihm nicht beschert, Gründer eines vollkommenen, politischen Staates zu werden, aber der Geist war nun stark genug, um aus seinem Schoße den Staat zu gebären: Plato wurde der Gründer, der Heros eines g e i s t i g e n S t a a t e s, dessen Knospe die Akademie ist.

Der geistige Staat steht nicht im Gegensatz zum wirklichen Staate, er ist selbst wirklich und man gehört ihm ganz an, das heißt leibhaft, oder gar nicht. Der geistig-lebendige Staat steht aber im Gegensatz zum f e r t i g e n politischen, denn seinem Wesen nach strebt er zum vollkommenen Staat, er baut in und aus sich selbst eine neue politische Struktur auf. Wer ihm angehört, hat innerlich schon den Bruch mit seinem politischen Staat vollzogen und kann sich nur vorbehaltlich mit ihm abfinden.

Im Kampf zwischen König und Priester, aber auch in jeder staatlichen Umwälzung und Wiedergeburt findet dieser Gegensatz seinen geschichtlichen Ausdruck.

Außer dem geistigen Staat gibt es weniger umfängliche lebendig-geistige Bindungen, die sich dem politischen Staat unterordnen oder doch konfliktlos neben ihm leben, wie Orden, Priestergemeinschaften, Sekten. Die lutherische Reformation enthielt sich bewußt des Eingriffes in die Rechte des politischen Staates, während bei Zwingli und gar bei den Wiedertäufern die Tendenz auf den vollkommenen Staat deutlich ist (wenn wir unter vollkommen hier nur die Vereinigung von geistig und politisch verstehen). — Dann gibt es abstrakt-geistige Bindungen, die sogar weit über die politischen Grenzen hinausgreifen, so die „kosmopolitische" Wissenschaft. Alle diese geistigen Gebilde sind mit dem geistigen Staat nicht zu verwechseln, weil in dessen Wesen die Tendenz auf den vollkommenen Staat liegt. Aber auch mit politischen Gemeinschaften, die Umsturz und Gründung eines neuen Staats bezwecken, hat der geistige Staat an sich keine Verwandtschaft. Denn wenn er auch jederzeit in Bereitschaft ist, die Stunde zu nutzen, so gehört es doch zu seinem Wesen, daß er lange, viele Generationen nämlich, auf die Verwirklichung seines politischen Triebes verzichten kann, ja sich dieses Triebes vielleicht gar nicht bewußt ist. Der tiefere Grund dieser Eigenschaft ist der, daß sein Leben reif und reich und in sich geschlossen ist, woher die politische Wirkung weniger ein Wunschbedürfnis als eine sachlich notwendige Folge ist. An unserem Beispiel wird das Erste im Reichtum des Platonischen Geistes, der ohne die lebendige Wechselwirkung in der Akademie nicht denkbar ist, erkennbar: Politische Inanspruchnahme entbehrt in ihm selten der Farbe einer lästigen Verpflichtung. Das Zweite lehrt die Geschichte des folgenden Jahrtausends. Wie vielfach die Platonischen Gedanken (auch solche, die man gern als besonders utopisch belächelt) in den frühchristlichen

Gemeinden, in katholischen Staatsbildungen und geistlichen Ritterorden, wenn auch immer nur fragmentarisch, Wirklichkeit geworden sind, ist in der Wissenschaft anerkannt. Und im Vorfrühling der Renaissance war es die Platonische Akademie in Florenz, welche die Blüte Europas im engen Kreise vorweg erlebte[9].

Indessen muß zugegeben werden, daß solche Entwicklungsfolgen leicht zu willkürlichen Deutungen verführen. Es liegt mehr daran, das aktuelle Leben in seinem Wesen als in seiner späteren Wirkung zu sehen. Platons Leben umfaßt in sich die spätere Entfaltung. Er verspottet die Bücher und sieht in ihnen nichts als einen Notbehelf gegenüber der geistig-erotischen Befruchtung von Mensch zu Mensch. Mit herrscherlicher Würde zieht er um sich die engen Grenzen der Gemeinschaft in dem Bewußtsein, daß nur in strengster Reinheit und Einheit sich die Werte der Zukunft leiblich-gegenwärtig entfalten — und am Rest nichts liegt. Er ist nicht der Keim, aus dem der Baum wie ein neues Leben wächst, sondern selbst der heroische Baum, dessen Same einem Walde das Leben schenkt, seiner Ewigkeit sich bewußt.

Ich wiederhole die Absicht der genannten Beispiele: Der abgelöste sophistische Geist ist zur Staatsbildung unfähig. Wo er auf den Staat einwirkt, fördert er seine Zersetzung. Der lebendige Geist des Sokrates irrte doch im Optimismus, den vorhandenen Staat rationalistisch erneuern zu können.

Der geistige Staat Platons war ein in sich abgerundeter selbstgenugsamer Staat; für seine politische Wirksamkeit, seine große reale Ausdehnung bedurfte er aber langer Zeiträume.

Ich nahm dies Beispiel aus der Philosophie ohne — um dies zu wiederholen — doch zu vermuten, daß gerade aus dem engeren Bereiche der Philosophie ein Staat sich neu gebären müsse. Ich glaube aber, daß in der Philosophie (in der weitesten, lebendigsten Wortbedeutung) sich das

aktuelle Leben der Gemeinschaft am faßlichsten spiegelt, die Philosophie gleichsam die Psychologie des geistigen Lebens im Staate ist. In ihr muß sich also die Norm des Staates am kenntlichsten ausdrücken.

Wir können uns daher hier nicht mit dem schematischen Auszuge irgendeines der geltenden Systeme der Philosophie abfinden. Aus unserer Aufgabe selbst müssen die für sie notwendigen Begriffe entwickelt, muß der Versuch gewagt werden, in kurzer Darstellung zu den philosophischen Prinzipien und Maassstäben der Norm des geistigen Lebens vorzudringen.

KAPITEL II

PHILOSOPHIE

4.

Die Entstehung des Lebendigen und der Mechanismus

Wenn der menschliche Geist die Zweckmäßigkeit der lebendigen Organismen begreifen lernt, so nimmt er gern ein vernünftiges mächtiges Wesen an, das diese Formen bewußt geschaffen hat. Und doch erheben sich sogleich Einwände. Wenn es ein allmächtiger Gott war, warum erschuf er nicht Götter? Und stand er außerhalb der Materie, warum unterwarf er uns ihren Gesetzen?

Mag man sich nun so oder so entscheiden, immer wird man die Berechtigung des menschlichen Triebes anerkennen müssen, aus den immanenten Kräften und Gesetzen der Welt heraus die Erklärung des Lebendigen zu versuchen.

Von der Ionischen Philosophie bis Goethe und St. Hilaire war es der Traum der Naturphilosophen, die ganze Organismenwelt aus einem Prinzip deszendierend zu erkennen. Darwin hob diesen Traum in die wissenschaftliche Wirklichkeit.

Was Darwin anfangs durch den Widerstand der trägen Masse erfuhr, das wiederholt sich jetzt durch einen berechtigteren Widerstand gegen die Einseitigkeit seiner Nachfolger: man sieht in jenem den Vorkämpfer einer geistfeindlichen, materialistischen Weltanschauung. Aber man vergegenwärtige sich nur die Freude, mit der Goethe die Werke Darwins gelesen haben würde, um das Richtige in ihnen unbefangen anzuerkennen.

Darwin hat nicht den Versuch gemacht, die Entstehung des Lebens zu erklären. Er nahm als gegeben an eine oder mehrere einzellige Formen, denen er bei einfacher Gestalt

eine doch schon weit über unser Erkennen hinaus komplizierte innere Struktur zuschrieb. Damit war die Zweckmäßigkeit des Lebendigen und die Fähigkeit zu variieren a priori gegeben, aber nicht kausal erklärt. Erst bei Voraussetzung dieser beiden unerklärlichen Eigenschaften des Lebendigen konnte sein mechanisches Prinzip der Selektion, die Entfaltung der Formenwelt durch Überleben der günstigen Varianten, in Wirkung treten. Trotzdem ihm die philosophischen Neigungen nicht fehlten, hat er sich doch im ganzen in den Grenzen der strengen Wissenschaft gehalten. Es ist daher nicht berechtigt, an sein Werk den Maassstab der Philosophie zu legen.

Ganz anders seine teils sanguinischen, teils fanatischen Nachfolger. Sie griffen den Gedanken auf, übersprangen aber die ungeheure Kluft zwischen unbelebter Materie und belebter Zelle und glaubten die Entwicklung des Lebens nach rein mechanischen (chemisch-physikalischen) Gesetzen prinzipiell nachgewiesen und beinahe im einzelnen erklärt zu haben.

Heute darf man wohl ohne Voreingenommenheit sagen, daß dieser Sprung aus dem Toten ins Lebendige mißglückt ist, ja daß diese Hoffnungen für immer begraben sind. Aber gerade dieser Sprung erst wäre die philosophische Tat; die Weiterentwicklung des einmal gegebenen Lebens ist nur eine biologische Frage.

Und selbst für diese biologische Artentstehung schien dem besonnenen Darwin die Selektion nicht zu genügen, so daß er daneben das Lamarckistische Prinzip, die Vererbung erworbener Eigenschaften gelten ließ. Heute aber ist dies Prinzip durch Weismann und die Vererbungslehre beinahe ausgeschaltet worden[10]. Um so mehr hat Weismann die Wirksamkeit, ja gerade die Allmacht der Selektion betont. Aber die neue Vererbungslehre hat nun auch den Umfang dieses Hauptprinzipes ganz wesentlich eingeschränkt. Im allgemeinen sind ja die Variationen gar

nicht erblich — und damit verliert die Selektion ihre züchtende Kraft. (Die Variationen, die Darwin studierte, waren wohl meist Mendelsche Spaltungen von Polyhybriden.) Es bleiben also die relativ seltenen erblichen Variationen, die Mutationen. Aber auch diese sind meist Verlustmutationen, die wirklich schöpferischen sind außerordentlich selten.

Man kommt um das Geständnis nicht herum: Die Rückbildung vom Menschen zur Amöbe wäre durch die Mutationen recht gut zu erklären (Parasitäre Entwicklungen zeigen tatsächlich beträchtlich Stücke dieser Wegrichtung), die Erklärung der Höherentwicklung ist aber mindestens sehr schwierig. (Wenn man mit de Vries periodische Mutationsepochen der einzelnen Art annimmt, so ist man um so mehr zur Annahme einer geheimnisvollen schöpferischen Kraft gezwungen.)

Trotzdem wird man sich mit der Erklärung abfinden müssen, daß die Mutationen das Mittel zur Artneubildung sind. Aber wodurch entstehen die schöpferischen Mutationen? Sind sie, wie der Mechanist glauben muß, Spiele des Zufalles, d. h. gänzlich frei von irgendeiner Form der „Zielstrebigkeit"? Oder sind sie Ausdruck einer verborgenen, zielstrebig produktiven Kraft? Auch wenn wir die Stufenreihe der lebendigen Formen mechanistisch als „physiko-chemische Maschinen" betrachten und von Gefühl und Bewußtsein ganz absehen, auch dann ist die erste Annahme noch äußerst unbefriedigend. Je mehr Rätsel die Wissenschaft löst, um so mehr Rätsel knüpfen sich neu. Wenn man vom Psychischen ganz absieht, so ist die mechanistische Erklärung der Artentstehung unbefriedigend, aber nicht unlogisch.

Rein beschreibend, also ohne uns mechanistisch oder vitalistisch zu entscheiden, können wir die Mutationen als Ausdruck einer schöpferischen Kraft bezeichnen[11]. Niemand kann sich vermessen, diese schöpferische Kraft zu erklären. Darwin hat sich dessen nicht anheischig ge-

macht, und seine Nachfolger, die es taten, haben die Grenze der Wissenschaft überschritten und jenseits dieser Grenze dem Publikum eine Weltanschauung ohne Philosophie, eine Religion ohne Glauben, eine Gesinnung ohne Gefühl, kurz ein Surrogat für „Halbgebildete" geboten.

Wenn so das Selektionsprinzip seine eigentlich philosophische Bedeutung eingebüßt hat, so ist es doch nicht entwertet. Es ist gleichsam das statische Prinzip, nach dem alle durch schöpferische Kraft in seltenen Momenten gewonnenen Werte zu einem festen und dauernden Bau zusammengeschweißt sind. Das ist ein hoher Gewinn anschaulicher Erkenntnis. Wir nähern uns dem Verständnis eines gotischen Doms, wenn wir das statische System, die Gegenwirkung von Streben und Gurten, von Lasten und Raum empfinden und erkennen. Aber das Erste und Letzte, der Geist, der in diesen Formen Ausdruck gewinnt, ja selbst die physischen Kräfte der Bauarbeiter, die Einsichten der Werkleute können durch diese statischen Gesetze nicht erklärt werden.

Der Darwinismus hat auf die „Geisteswissenschaften" einen großen Einfluß gehabt durch den Entwicklungsgedanken, der geradezu ein Stigma des modernen Geistes geworden ist. Es ist wahr, daß wir manche lebendige Form leichter auffassen, wenn wir ihre Entwicklung untersuchen, schon deshalb, weil das Bewegte stärker das Interesse reizt als das Ruhende. Studiert man embryologisch das Werden des Menschen, so entwickelt sich jeder Zustand aus dem Vorhergehenden verständlich insofern, als es ohne Sprung geschieht. Es ist dies eine mögliche Methode, sich in die ausgereifte Form „hineinzudenken". Ist mir aber damit über das Wesen des produktiven Prozesses, der aus der einfachen Zelle den komplizierten menschlichen Körper bildet auch nur das Allermindeste erklärt? Wenn vor meinen Augen eine Schrotkugel zu einem Schnellfeuergeschütz erwüchse, so wäre diese Vorgang nicht weniger unerklärlich als diese wunderbare Ent-

wicklung der Keimzelle. Die Entwicklung gibt in bezug auf die ausgebildete Form nichts als eine kontinuierliche Reihe von Vorstadien[12].

Dies gilt prinzipiell und überall. Die Entwicklung, die wir erforschen, ist gar nicht der schöpferische Vorgang: Dieser geschah ehemals in der Mutation. Ihr gegenüber ist die Entwicklung gleichsam nur das mechanische Abrollen der Reproduktion. Man kann heute diesen Unterschied nicht stark genug betonen.

Nur aus sich selbst heraus wird das Vollkommene erkannt. Es ist sein eigenes Maass und das des Unvollkommenen. Ist es erkannt, so ist die Erkenntnis des Unvollkommenen, des Verarmten nicht schwer. Das umgekehrte vermeintliche Prinzip der Entwicklungsgeschichte ist dem Irrtum zu vergleichen, der durch immer neues zufügen von Dezimalstellen einen echten Dezimalbruch vergrößern will und doch bei unendlicher Vergrößerung nie zur ganzen Eins gelangt. Tatsächlich verfährt auch die Entwicklungsgeschichte selten ohne stillschweigend oder unbewußt das bekannte Ziel des Entwicklungsganges als Norm anzusehen und die funktionslosen Anlagen auf das fertige Organ zu beziehen. (Ebenso fällt es auch dem Mechanisten schwer, die teleologische Ausdrucksweise zu meiden.)

Nach dieser Kritik des Entwicklungsprinzipes werden wir nicht das A und O aller Wissenschaften im Zurückführen auf den Anfang sehen. Das Sein ist nicht weniger als das Werden! Wir fühlen die Besorgnis, ja verzweifelte Angst mancher Forscher, daß der Ursprung des Lebens vielleicht doch niemals wissenschaftlich erklärt werden könne, nicht mit und beruhigen uns bei der Annahme, daß der letzte Sinn des Lebens denn doch wohl seine eigene Denkbarkeit und Erklärbarkeit nicht sei. Der Ursprung des Lebens ist uns nicht mehr als ein ausgezeichnetes Problem unter andern.

Wie Thales glaubte man noch in unserer Zeit, die Ent-

stehung des Lebens ins Wasser verlegen zu müssen. Doch verweisen uns die jetzigen chemischen Kenntnisse eher auf das Feuer. Ich will nur als Beispiel kurz Pflügers Anschauung wiedergeben (nach Verworn: Physiologie):

„Das Zyan, noch mehr die Zyansäure HCNO besitzen große Ähnlichkeit mit lebendigem Eiweiß. Beide Körper wachsen durch Polymerisierung, indem sich gleichartige Atomgruppen chemisch zu großen Massen kettenartig verbinden; so entsteht das Wachstum der lebendigen Substanz, und so geht aus der Zyansäure das polymere Cyamelid $H_nC_nN_nO_n$ hervor. Beide Körper ferner zersetzen sich bei Anwesenheit von Wasser von selbst in Kohlensäure und Ammoniak, beide liefern durch bloße Dissoziation Harnstoff, beide sind bei niederer Temperatur flüssig und gerinnen bei höherer.“ Pflüger findet diese Ähnlichkeit so groß, daß er die Zyansäure als ein „halblebendiges Molekül“ bezeichnen will. Es handle sich durchaus nicht um bloße Analogie, nein, im Eiweiß selbst ist gerade der wichtige und charakteristische aktive Bestandteil eben das Zyanradikal C_n. In diesem Betracht gewinne nun die Frage nach der Bildung des Zyans für die Theorie der Lebensentstehung die höchste Bedeutung. Zyan und seine Verbindungen entstehen aber in der Gluthitze, z. B. wenn man Stickstoffverbindungen mit glühenden Kohlen zusammenbringt oder das Gemenge zur Weißglut erhitzt. „Man sieht, wie ganz außerordentlich und merkwürdig uns alle Tatsachen der Chemie auf das Feuer hinweisen, als die Kraft, welche die Konstituenten des Eiweißes durch Synthese erzeugt hat. Das Leben entstammt also dem Feuer und ist in seinen Grundbedingungen angelegt zu einer Zeit, wo die Erde noch ein glühender Ball war.“

Nehmen wir an, diese geistreiche und einleuchtende Hypothese sei erwiesen, setzen wir also, dem Verstande unserer Wissenschaft sei der Blick in die Retorte gelungen, aus der Tier und Mensch hervorging: Wäre denn damit

die produktive Kraft formell richtig angedeutet, geschweige denn „erklärt“? — Jeden einzelnen der unendlich vielen zweckmäßigen Mechanismen des menschlichen Leibes müßten wir uns durch blinde Naturgesetze, die zu diesem Zweck keine Beziehung haben — und das nennt der allgemeine Sprachgebrauch Zufall — entstanden denken. Die Selektion erklärt nur die Ausschaltung der unzweckmäßigen, niemals die Erzeugung der zweckmäßigen Mechanismen.

Ich wiederhole: bei der Ausscheidung alles Psychischen ist diese mechanistische Betrachtung zwar unbefriedigend, aber nicht unlogisch. Es ist also Sache des wissenschaftlichen Triebes, ob man sich in dieser Begrenzung bescheidet.

Ist nun aber eine mechanistische Erklärung des Fühlens und Vorstellens auch nur formal und logisch möglich?

5.

Mechanismus und Entstehung des Bewußtseins

Es ist nicht möglich, die Grenzen des Begriffes Bewußtsein anzugeben, mögen wir nun darunter das Oberbewußtsein des Menschen oder das einfache, ungespiegelte Bewußtsein oder selbst das Gefühl niederer Tiere verstehen. Da wir die Blutsverwandtschaft aller höheren belebten Formen annehmen, so werden wir die Entstehung des Bewußtseins nicht als eine plötzliche von außen eingeblasene Zugabe verstehen, sondern als einen Vorgang, der mit dem Leben zugleich potentiell gegeben ist.

Gesetzt also die moderne mechanistische Naturwissenschaft hätte ihr Ideal erreicht, so hätte sie die Menschen als zufällig zweckmäßig handelnde Automaten erklärt, über die höchsten Erscheinungen des Weltprozesses, die psychischen, hätte sie nichts, absolut nichts gesagt. In

dem richtigen Instinkt, daß diese Fragen ihrer Methode unzugänglich sind, schließt sie diese, nach warnenden Verirrungen, heute oft bewußt und konsequent aus.

Vom biologischen Gesichtspunkt ist dies Verhalten so bizarr, daß man denn doch das Bedürfnis empfand, es philosophisch zu rechtfertigen.

In sehr einfacher Weise hat Mach diese Schwierigkeit umgangen oder richtiger gesagt das Problem geleugnet. Ein Spalt zwischen Bewußtsein und Materie besteht überhaupt nicht, denn die Körper sind uns ja nur als Erscheinungen, als Affektionen unseres Bewußtseins gegeben. Aber was hilft uns diese bekannte Selbstverständlichkeit, auf die Mach im wesentlichen sein System aufbaut? Was hilft es, die Welt in einen Wirbel von Bewußtseinselementen aufzulösen? Klug ist es im Machschen System, das Bewußtsein oder Empfinden als gegeben vorauszusetzen, denn eine Erklärung des Bewußtseins aus der Materie ist nun einmal unmöglich. Sinnvoll, wenn auch unbegründet, ist die Forderung, hinter den Dingen nichts weiter zu suchen als ihre sinnliche Erscheinung. Hat denn Mach aber, wenn wir uns nicht an Worte und Sophismen halten, sondern, wie er doch fordert, an die lebendige Erscheinungswelt, auch nur andeutungsweise den Dualismus überwunden? Nehmen wir nun Zyan und Stickstoff, Materie oder Empfindungselemente, wie wurde aus ihnen das Leben, Lust und Schmerz, Bewußtsein von Körpern und vom Bewußtsein des Mitmenschen? Mach hat prinzipiell dem Bewußtsein alles zugestanden, damit er über diese unbequemen Einzelfragen oberflächlich gleiten konnte — sieht es doch so aus, als habe er sie im ganzen gelöst. Er verschob also das Hauptproblem in die Einzelprobleme, bei den Einzelproblemen aber gab er sich das Ansehen, als habe er das Hauptproblem schon gelöst.

Es genügt, Mach als Beispiel für die mechanistischen Positivisten zu nennen, denn im Grunde verfahren alle nach

dem gleichen Schema, soweit sie überhaupt das Bedürfnis zur philosophischen Formulierung haben.

Es ist weiter zu untersuchen, wieweit im Gegensatz zu diesem einfachen Monismus der „psycho-physische Parallelismus" über diese Kluft hinweghilft. Er nimmt an, daß die Reihe der physischen Prozesse, wenigstens die des Gehirnes, einer psychischen Reihe strengstens parallel gehen.

Soweit handelt es sich mehr um eine Darstellungsform als um eine inhaltliche Überzeugung. Unser Denken fragt dann weiter: wenn beide Reihen parallel verlaufen, welche bestimmt die Richtung? In welcher ruht die Kausalität?

Denkbar sind folgende Möglichkeiten:

1. Die Kausalität ruht immer in der psychischen Reihe. Die physische Funktion ist, soweit sie überhaupt mit psychischer verbunden ist, durch diese „eindeutig bestimmt".

Diese Annahme scheidet aus. Umgekehrt kann der rein physische Vorgang eines Schädelbruches das Psychische in seinem Wesen verändern oder ganz aufheben.

2. Die Kausalität ist für beide Reihen identisch, das heißt, sie ruht in einer dritten unbekannten parallelen Reihe, welche die Richtung der beiden bekannten bestimmt.

Wenn aber der Schädelbruch durch einen zufällig fallenden Steinblock geschieht, so liegt für unser Denkvermögen die Kausalität in der physischen Reihe selbst.

3. Beide Reihen haben ihre eigene Kausalität, so daß bald die eine, bald die andere führt. Das geistige Geschehen kann auf das körperliche, das körperliche Geschehen auf das geistige kausal einwirken. So etwa stellt sich das Verhältnis dem schlichten Verstande als eine „Wechselwirkung" dar. Der Parallelismus modifiziert sie nur rein formal, indem er zu jedem Stück der kausalen Reihe eine entsprechende Parallelreihe postuliert.

Aber diese Auffassung ist dualistisch und darum für das philosophische Denken nicht ganz befriedigend, dem mechanistischen verhaßt.

(Allerdings versucht der Parallelismus in rein formaler Weise diese Schwierigkeit zu umgehen. Jede Reihe habe ihre eigene Kausalität und eine Gegenwirkung der einen auf die andere sei ganz ausgeschlossen. Wenn aber ein Schädelbruch die physische Reihe der Gehirnvorgänge verändert, so muß er doch damit zugleich die parallele psychische Reihe verändern. Also nur die direkte, aber nicht die indirekte kausale Einwirkung der ersten Reihe auf die zweite kann ausgeschlossen werden. Anders ausgedrückt: Der Parallelismus kann wohl auf die kausale Erklärung des Bewußtseins aus der Materie verzichten, aber er kann nicht die Tatsache umgehen, daß der Ablauf der bewußten Vorgänge durch die materiellen Vorgänge — direkt oder indirekt — kausal von den materiellen Vorgängen beeinflußt wird. Es bleibt daher außer der dritten nur die vierte Möglichkeit.)

4. Die Kausalität ruht allein in der physischen Reihe. Alles psychische Geschehen ist eindeutig bestimmt durch die physischen Prozesse. Das Bewußtsein ist mithin eine wesenlose Begleiterscheinung. Diese Form des Parallelismus ist im Grunde ein mechanistischer Monismus.

Unter dem Gesichtswinkel des psycho-physischen Parallelismus bleiben also nur zwei Möglichkeiten, die wir abgekürzt Dualismus und Mechanismus nennen werden. Beide Denkweisen haben im Gegensatz zu einem allzu naiven Materialismus auf das Erklären der Entstehung des Bewußtseins verzichtet. Diesen Verzicht sollten sich Dualismus und Mechanismus nicht gegenseitig vorwerfen, da jeder denkende Mensch die Unerklärbarkeit des Bewußtseins einsehen muß. Gesucht werden kann nur ein System, in dem das Zusammenwirken des Körperlichen und Geistigen den Tatsachen entsprechend formuliert und verdeutlicht wird.

Der Mechanismus wird von den meisten geistigen Menschen gering geschätzt, weil er selbst einen gewissen Haß gegen das Geistige auszudrücken scheint. Indessen macht man sich seine Widerlegung zu leicht und läßt mehr Sentiments als Kenntnis der Tatsachen reden. Ich muß gestehen, daß ich, ausgehend von den physikalischen und chemischen Gesetzen, durch die niederen Lebewesen übergehend zur Struktur des menschlichen Nervensystems jedesmal mich nur schwer von der mechanistischen Illusion frei machen kann. Es widerstrebt dem Denken des Naturforschers, dessen Beruf es ist, Gesetze zu erforschen, daß die gefundenen durch ein ganz fremdes Prinzip durchbrochen werden können. Wenn aber die psychische Reihe kausal auf die physische wirkt in der Willenshandlung (also umgekehrt wie es bei der Gehirnverletzung geschieht), so müssen sich ja die Atome anders bewegen, als es den physischen Gesetzen zufolge geschehen würde. Das Naturgesetz wäre kein Gesetz mehr. In der Tat ist diese Form des Dualismus, die Wechselwirkung der psychischen und physischen Parallelreihe eine naturwissenschaftlich und philosophisch gleich unbefriedigende Vorstellung. Oder deutlicher gesagt: Zwei Geschehensreihen, die 1. genau parallel laufen, 2. absolut verschiedenen Wesens und gänzlich unvergleichbar sind und 3. auch noch aufeinander einwirken — sind eine philosophische Monstrosität.

Der Parallelismus führt mithin, wenn man ihn nicht rein als Formel benutzt, sondern die Konsequenzen dieser Vorstellungsart zieht, notwendig zum Mechanismus. Wenn dieser moderne Mechanismus auch, wie gesagt, auf die Erklärung des Bewußtseins verzichtet, so kann man ihm doch die Bezeichnung als philosophisches System nicht versagen. Er begreift den Weltprozeß als ein Spiel von Atomen oder Energien, dessen Gesetzmäßigkeit wissenschaftlich erforschbar ist und das vor allem einen vollkommen geschlossenen Ring von Kausalität darstellt.

Diese Annahme befriedigt unsern angeborenen monistischen Trieb in hohem Grade, denn auf die Geschlossenheit des Kausalitätringes ist das philosophische Denken des Naturforschers gerichtet.

In dieser Vorstellung ist das psychische Geschehen eine bloße Begleiterscheinung der physischen Hirnprozesse. Dagegen taucht sogleich der Einwand auf, daß Bewußtsein und Wille die Bewegungen des Körpers beeinflussen. Dieser Einwand scheint leicht widerlegt. Das seelische Geschehen ist ja nur die Innenseite der körperlichen Prozesse. Eine Folge dieser letzteren, aber nicht des parallelen seelischen Geschehens ist nun etwa die gewollte Bewegung des Fußes. Die Illusion, daß wir geistig-frei handeln, hat dann nur noch eine gewisse subjektive Berechtigung. Objektiv ist aber alles Geschehen, das psychische und das physische, rein physikalisch „eindeutig bestimmt".

Von diesem Standpunkt kommt man aber auf die Frage zurück, wie die belebte Formenwelt sich zu diesen höchst komplizierten Maschinen, deren Funktion mit dem wertvollen und nützlichen Bewußtsein verbunden ist, entwickeln konnte. Denn wer auf die Erklärung der psychischen Parallelreihe verzichtet, kann deswegen doch nicht auf die Erklärung der unendlich komplizierten Maschine verzichten, deren Funktion mit hochgesteigerten Bewußtseinsvorgängen verbunden ist. Auch hierauf konnte einer vom Selektionsprinzip faszinierten Generation die Antwort nicht schwer fallen. Eben weil das Bewußtsein nützlich ist, weil es im Kampf ums Dasein fördert, darum können durch die Selektion entsprechende Gehirne hervorgebracht werden[13]. So unbefriedigend auch den besonnenen Anhängern der Deszendenztheorie solche Erklärungen, zumal angesichts der neuen Vererbungslehre, sachlich erscheinen mögen, so würde man sich doch wohl bei diesem Mangel beruhigen müssen, wenn der Mechanismus logisch konsequent, und wenn alle an-

dern Systeme logisch inkonsequent sind. Diese beiden „wenn" also sind nachzuprüfen.

Der Widersinn in der gegebenen Erklärung ist auf den ersten Blick erkennbar. Wenn die physische Reihe vollkommen nach eigener Kausalität abläuft, die psychische Reihe also nicht auf sie einwirken kann, so kann diese auch nicht nützlich sein, keinen Selektionswert im Kampf ums Dasein haben. Mithin können die Bewußtseinsformen nicht durch Selektion gesteigert werden. Der komplizierte Gehirnmechanismus ist nützlich, aber für die Fortpflanzung der jagenden Katze, der eierlegenden Schlupfwespe ist es doch gänzlich belanglos, ob diese Tätigkeit rein automatisch oder begleitet vom Bewußtsein abrollt.

Entweder das Bewußtsein (nicht die Hirnprozesse, sondern das Bewußtsein an sich) greift kausal ein in den Weltprozeß — dann ist das Prinzip des Mechanismus vernichtet; oder das Bewußtsein ist vollkommen unwirksam und überflüssig im Weltprozeß — und dann ist es der Einwirkung der Selektion völlig entzogen.

Dies Dilemma ist so peinlich, daß es von den meisten Mechanisten schweigend umgangen wird.

Doch kann sich als Mechanist im strengen Sinne nur der bezeichnen, der diese letzte Konsequenz zieht. Aber welche Armut und Kälte einer solchen Philosophie! Gefühl und Geist eine sinnlose Begleiterscheinung, ein bloßes „surajouté", wirkungslos im wirklichen Leben. Ist das noch Philosophie, was über die eine Seite der Welt — die Seite, auf der die höchsten und wertvollsten Gebilde liegen — nichts zu sagen weiß, als daß sie überflüssig sind und daß nichts so sinnlos ist als eben der Sinn, während sie das rein-mechanische Abrollen der energetischen Prozesse mit einer gutgemeinten, aber recht gezwungenen Verehrung betrachtet. Ich glaube, daß damit der radikale Mechanismus aus dem Bereich echter Philosophie ausscheidet, um von einer artifiziellen Religion gar nicht zu reden.

Dies Gefühl einer bedrückenden Öde vermögen auch viele wissenschaftlich überzeugte Mechanisten nicht zu unterdrücken, und sie erkennen an, daß der Mechanismus die naturwissenschaftliche Methode ist, aber nicht ein erschöpfendes philosophisches System, so daß die geistigen Bedürfnisse durch ihn nicht beschränkt werden dürfen.

Nun ist es richtig, daß der Mechanismus eine wissenschaftliche Methode ist, und gewiß keine unfruchtbare. Er berechnet das Berechenbare und sieht von allem Geheimnisvollen ab. Darum ist er die klassische Methode für die Wissenschaft des Leblosen. Im Lebendigen kann er wohl die mechanischen Prozesse analysieren, aber gegenüber dem Leben selbst, dem Zentralen, Einheitlichen hat er von je vollkommen versagt. Haben wir denn aber irgendeine Berechtigung, aus der „Natur"-Wissenschaft das Psychische prinzipiell auszuschalten, und das Lebendige als ungern geduldete Nebensache nur mitlaufen zu lassen? Darin beruht ja die Beliebtheit des Parallelismus, daß er hierzu die Berechtigung scheinbar verleiht. Er gestattet dem Mechanismus, das Psychische leer und nebenher mitlaufen zu lassen, ohne doch gezwungen zu sein, es in sein System einzubeziehen.

Der Parallelismus ermöglicht eine unsaubere Vermischung der Prinzipien, die mir für das heutige wissenschaftliche Denken äußerst charakteristisch zu sein scheint. Immer wieder und allenthalben findet man, daß die Mechanisten mit bescheidener Objektivität behaupten, daß der Mechanismus ja nur eine Forschungsmethode ist, daß sie aber unbekümmert ethische, religiöse, soziale Schlußfolgerungen aus ihm ziehen. Ja noch mehr: Diese willkürlichen Folgerungen werden als wissenschaftliche Notwendigkeit mit einem Fanatismus verfochten, wie ihn einseitiger, härter und unbelehrbarer keine religiöse Sekte aufgebracht hat.

Es ist ein Irrtum, wenn man sich durch ein Zurückgehen auf Kant aus dieser Trübung und Verwirrung des Geistes-

lebens zu retten meint. Kants Lösung ist im Grunde der des Parallelismus eng verwandt. Auch er sieht die Natur mechanistisch an, und beweist rein negativ die Möglichkeit einer nebenherlaufenden Freiheit. Seine Lösung ist formal, nicht anschaulich, nicht inhaltlich überzeugend, nicht einheitlich.

Gerade diese halbe Anerkennung des Mechanismus, diese scharfe Trennung von Natur und Geist ist eine unselige Halbheit.

Bewiesen ist, daß der Mechanismus von Leben und Geist nichts erklärt. Ist nun nicht überdies zu beweisen, daß er auch als oberstes Prinzip der Natur sich mit den Tatsachen des Lebens nicht verträgt; daß er nicht nur philosophisch unzulänglich, sondern daß er mit der Tatsache des Lebendigen im Widerspruch steht? Wir prüfen daraufhin noch einmal die Bedingungen des psycho-physischen Parallelismus nach.

Dieser Parallelismus ist reine Hypothese. Nirgends ist die Vermutung, daß die zwei Reihen parallel laufen, in Tatsachen begründet. Wenn ich auch voraussetze, daß ich die Gehirnbahnen, die komplizierten Mechanismen, die etwa beim Klavierspieler vom Notenblatt und Auge bis zur Hand und Taste führen, vollkommen genau kennte, so würde — dies ist ja allgemein anerkannt — in diesen Prozessen das Psychische nicht mitgegeben sein. Aber mehr! Dieser ganze Prozeß kann ja automatisch verlaufen! Unmöglich können die $^1/_{32}$-Noten in vollem Bewußtsein gegeben sein. Offenbar entspricht doch aber alles, was wir im Gehirn erforschen können, eben diesem automatischen Prozeß. Für diesen automatisch-psychischen Prozeß wäre dann allerdings eine mechanische Parallele gegeben. Welches sind nun die Hirnelemente, die außerdem erregt sein müssen, damit der Vorgang mit vollem Bewußtsein, mit ausgeprägtem Gefühl abläuft?

Nirgends sind also unserem Wissen zwei Parallele gegeben. Wir haben wohl Grund zur Annahme, daß inner-

halb des lebendig-psychischen Geschehens auch das mechanische notwendig ist. Aber die Annahme, daß beide Geschehen „parallel“ verlaufen, ist unbewiesen[14].

Stellen wir uns aber doch auf den Boden dieser Hypothese: Die physische Reihe ist ihrem Wesen nach eine notwendige, unausweichbare Kausalkette. Aber auch in der psychischen Reihe kennen wir eine ähnliche Kette. Grund schließt an Grund, Gefühle, Entschlüsse, Handlungen stehen in einem nicht zufälligen Zusammenhang. Wie kommt nun diese anders geartete psychische „Kausalität“, diese Motivation zustande? Ist sie einfach ein Spiegelbild der physischen? Unmöglich, sonst müßte sie ja ebenso „naturnotwendig“ wie diese sein. Aber denken wir nur an das wirre Durcheinander unserer Schlummervorstellungen. Gerade derartig unzusammenhängende Vorstellungsfragmente könnten wir uns recht wohl als bloße Begleiterscheinung einer physischen Kausalreihe denken. Aber daß neben dieser eine anders geartete Kausalität im Psychischen auftreten k a n n , nicht m u ß , ist ein Wunder. Diese psychische Kausalität ist — wenigstens als eine klarbewußte — auch zum zweckmäßigen Handeln nicht notwendig. Dies beweisen die zweckmäßigen Instinkthandlungen der Tiere, doch ist auch beim menschlichen Handeln die Kausalkette im Bewußtsein meist nur fragmentarisch gegeben. Um so weniger ist sie mechanistisch zu erklären. Nur in der methodischen Forschung und im planmäßig durchdachten Handeln zeigt sich eine klarer bewußte Kausalität, jedoch im Gegensatz zur physischen ist sie Fehlern ausgesetzt. Alles drängt auf die Annahme hin, daß im Unbewußt-Psychischen ein Streben waltet, diese logische Klarheit aus sich heraus zu produzieren.

Nach diesen Erinnerungen prüfen wir die letzte Konsequenz des Mechanismus, daß alles nach mechanischer Notwendigkeit geschieht und das Bewußtsein nur gleichsam spaßeshalber nebenherläuft. Die Handlungen und

Befehle eines Feldherrn würden also durch den Gehirnmechanismus auf Grund der äußeren Reize automatisch geschehen, ohne durch das mit ihnen verbundene Bewußtsein beeinflußt zu werden. Ebenso könnten wir annehmen, daß der Melancholiker durch die mechanische Konstellation seines Gehirnes unmittelbar zum Selbstmord getrieben wird und seine Angst und Verzweiflung nur eine unwirksame Begleiterscheinung ist. Wenn ich aber über das Gefühl an sich, das Bewußtsein an sich nicht nur denke, sondern rede und schreibe, sind dann nicht diese psychischen Tatsachen an sich, d. h. unabhängig von der physischen Reihe wirksam geworden? Haben sie nicht kausal in die äußere Wirklichkeit, in die Bewegung der Hand, die Funktion der Druckpresse eingegriffen? Auch ist es denkbar, daß man die Hand vom glühenden Ofen zurückzieht, ehe der Schmerz im Unbewußt-Psychischen auftrat. Wenn man aber mit Überlegung Maßnahmen trifft, um die Schmerzen selbst einer Verbrennung zu verhüten, so ist doch auch hier die Tatsache des Schmerzes an sich wirksam geworden. Daß alle derartigen Wirkungen ebenfalls allein durch mechanische Kausalität entstehen könnten, ohne daß jemals Gefühl und Bewußtsein gegeben war, eine solche Annahme wäre doch unendlich sinnloser als die einer prästabilierten Harmonie. Wer die Einwirkung des Bewußtseins an sich (wobei es gleichgültig ist, ob diese Einwirkung unmittelbar oder durch die parallelen Reihenglieder vermittelt geschieht) auf die physische Reihe bestreitet, handelt widersinnig, denn sein Handeln wäre ja ohne das Wissen von Gefühl und Bewußtsein nicht möglich.

Was hilft also die unerbittliche, vielgerühmte Konsequenz des Mechanismus? An diesem Mittelpunkt durchschnitten, fällt die allzu straff gespannte physische Kausalitätskette schlaff zu Boden. Die naive Anschauung, daß Körperliches und Seelisches kausal wechselseitig aufeinander einwirken, bleibt unbestreitbar. Das seelische

Geschehen an sich bewegt die Atome aus ihrer Bahn. Aber im Schema des Parallelismus kann diese Erkenntnis sich nicht ausdrücken.

Welches Verdienst bleibt dem Parallelismus? Er hat einen allzu plumpen Materialismus vorsichtiger formulieren gelehrt. Er lehrt ungeübte Denker die gröbsten Fehler vermeiden. Er führt aber, wenn er ernsthaft durchgeführt wird, zum radikalen Mechanismus, also zum Widersinn. Geht man dieser Konsequenz aus dem Wege, so ist der Parallelismus ein treffliches Mittel, jedes sachliche Problem der Philosophie zu umgehen, sich für jede Überzeugung eine Hintertür offen zu halten, kurz, er ist ein Philosophiesurrogat für Unphilosophische geworden.

Indem wir den Parallelismus als widerlegt betrachten, wenden wir uns der zweiten Hauptform des modernen Mechanismus zu: dem energetischen Monismus. Die Einwände, daß er nicht einmal formal die Entstehung des Psychischen zu erklären sucht, treffen dieses System nicht mehr als jedes andere, und ein Widerspruch in sich ist ihm nicht nachzuweisen. Nichts steht der Annahme entgegen, daß das Bewußtsein durch den menschlichen Körper möglich gemacht wird, wie die elektrische Energie durch die Maschine. Dann aber muß man zugeben, daß die Seele auf den Körper zurückwirkt, wie die elektrische Energie auf den Elektromotor.

Ostwald hat dies nicht klar durchgeführt. Nicht befreit von der parallelistischen Vorstellung nennt er das Bewußtsein „verbunden" mit den höchsten Energieformen. Diese Vorstellung ist widerlegt. Der Energetiker ist gezwungen, deutlich zu sagen, daß die physische Energie in psychische und diese in die erste zurückverwandelt werden kann.

Ostwald hat ausdrücklich die Energetik erfunden, um an Stelle des unhaltbar gewordenen materialistischen Mechanismus einen neuen zu setzen. Aber was ist denn an dieser Vorstellung noch mechanistisch? Es gibt nur eine

Energie, diese kann physisch oder psychisch sein. Ist damit nicht das Gleichgewicht beider Prinzipien hergestellt?

Nach Ostwald kann es auch Energie ohne Materie geben; also auch psychische Energie, also Götter, Geister, Gespenster. Nichts hindert diese Energien, auf die Erde einzuwirken (so gut wie die Lichtstrahlen aus dem leeren Raum auf die Erde einwirken), wenn sie sich nur an Ostwalds energetische Forderung streng halten[15].

Der Fall Ostwalds ist merkwürdig genug. Um den Mechanismus zu retten, erfand er den energetischen Monismus. Diese Lehre ist aber nicht eigentlich mechanistisch, da sie eine psychische Energie anerkennt.

Seine Lehre hat weiter keinen Inhalt, als daß die Summe der psychischen und physischen Energie ewig gleichbleibt. Dies ist eine Hypothese, kein erwiesenes Naturgesetz. Sie ist das Schema einer wirklichen Betrachtung der Natur, d. h. sowohl ihrer mechanischen als ihrer geistigen Seite, im Gegensatz zum Mechanismus, der von der geistigen Seite vollkommen absieht und sie im Naturverlauf für vollkommen unwirksam erklärt. Aber Ostwald hat die Folgerungen seines Schemas nicht gezogen, weil er von Herzen Mechanist ist und die Wirksamkeit des Seelischen nur widerwillig anerkennt.

Die große Anmaßung Ostwalds ist aber, daß er sein Schema als philosophisches System ausgibt. Die mechanische Energie strebt einem toten Gleichgewichtszustand, einer Verwandlung in Wärme zu. Wie erklärt dann aber die Energetik, daß die Energie sich von lebloser Materie allmählich zu höchsten Formen von Wille und Geist entfaltet. Nicht im geringsten ist in Ostwalds Begriff der Energie angedeutet, wie sie sich zu etwas anderem entwickeln kann, als was sie ist.

Kurz, die Energetik ist nicht monistisch, sondern nur einseitig, da sie das formende Prinzip nicht aus der Energie erklärt, sondern unberücksichtigt läßt. Sie verzichtet auf den Mechanismus, ohne den Monismus zu erreichen.

6.

Die fünf Dimensionen

Wir sehen, daß der konsequente Parallelismus zum radikalen Mechanismus führt, und daß dieser wiederum auf jenen angewiesen ist. Die Philosophie von Kant und die von Schopenhauer haben dem mechanistischen Parallelismus keineswegs das Wasser abgegraben, denn sie geben den Mechanismus für die Welt der Erscheinungen rückhaltlos zu, allerdings nur, um in der Welt des Dinges an sich um so freier verfahren zu dürfen.

Damit haben sie den Riß in der Welt nur vertieft, und gerade von ihrem Standpunkt läßt sich wenig dagegen einwenden, wenn der naturwissenschaftliche Mechanismus das Ding an sich liegen läßt und sich nur mit den Erscheinungen befaßt. Brauchen doch Kant und Schopenhauer das Wort Natur im mechanischen Sinne als Gegensatz zur geistigen Seite[16].

Ja es scheint mir sogar, als ob Ostwald in seiner philosophischen Naivität in diesem Punkte glücklicher verfahren sei. Er sah doch, daß es in, nicht neben der Natur auch psychische Energie gibt. Er scheint aber ganz übersehen zu haben, daß mit der Frage, welches Prinzip denn die Entwicklung der „Energieformen“ bewirkt, die Philosophie überhaupt erst anfängt. Er findet es durchaus denkbar, daß gewisse Energieformen mit Bewußtsein „verbunden“ sind. Also gibt er doch eigentlich zwei Prinzipien zu, welche verbunden werden, und merkt nicht, daß er die Frage nach dem dritten anregt, dem Gott, welcher verbindet.

Man könnte die Ostwaldsche Energielehre vollkommen annehmen und neben ihr ein lebenbildendes, geistbildendes Prinzip, das eben die Umsetzungen der quantitativen Energie zu lebendigen Formen leitet. Ein derartiger Dualismus und Vitalismus wäre zweifellos dem radikalen Mechanismus vorzuziehen.

Heißt es heute aber nicht leeres Stroh dreschen, wenn man in den Kampf zwischen Mechanismus und Vitalismus eingreift? Nennen doch schon Mechanisten die Neovitalisten verkappte Mechanisten und die Vitalisten die Neomechanisten verkappte Vitalisten, und gegenseitig schelten sie sich — der ärgste Schimpf — Metaphysiker! Weiter sind heute die vitalistischen Systeme so subtile Konstruktionen, daß sie dem Zweck eines großen einheitlichen Weltbildes wenig genügen, auch wenn man von unserm eingeborenen Trieb, den Dualismus zu überwinden absieht. Wir suchen nach einem tieferen Prinzip, von dem ausgehend der Gegensatz zwischen Mechanismus und Vitalismus gar nicht in Frage kommt. Wir suchen nicht die Erklärung von Leben und Seele, sondern nur das bildliche Schema, den ihnen bestimmten Raum, in dem sie eine wirkliche Beziehung zur übrigen Welt haben.

Wie so häufig liegt auch beim groben Materialismus der Irrtum nicht in der Antwort, sondern in der Frage. Er versteht unter „Sein" das „Materiell-Sein" und findet dann mit vollem Recht nichts weiter im Weltall als Materie, der gegenüber alles andere nur sekundäre Eigenschaft ist.

Robert Mayer setzte gleichberechtigt neben den Stoff, unter dem gleichen Gesetz der Erhaltung stehend, die Kraft.

Ostwald verband beide, Stoff und Kraft, zur Einheit, der Energie. Dieser Begriff ist dem der Kraft nahe verwandt; der Stoff wird in ihm zu seinem Teil und seiner Erscheinungsform. Damit ist erklärt, wie jene scheinbar völlig wesensfremden Prinzipien unter einem gleichen Gesetz stehen können.

Wir sehen hier ein klassisches Beispiel für zwei entgegengesetzte Betrachtungsweisen: eine analytisch-abstrakte und eine einheitlich-konkrete.

In der ersten Betrachtungsweise scheiden sich wie Kraft und Stoff in einer andern Sphäre Raum und Zeit. Auch diese fallen dann seltsamerweise zum Teil unter gleiche Gesetze. Wo aber ist — wenn wir jede Erkenntniskritik zurückstellen und von der schlichten Vorstellung ausgehen — etwas Wirkliches, das nicht zugleich Zeit und Raum in sich enthält? Daß man von diesen „Abstraktionen" Raum und Zeit ausgehend höchst wirkungsvoll kritisieren, aber nicht aufbauen kann, hat die Geschichte der Philosophie hinlänglich erwiesen. Schauen ist etwas anderes als die Erscheinung zerschneiden. Wenn wir die Dinge erst spalten, um sie in die getrennten Behälter Raum und Zeit zu werfen, dann sind es eben nicht mehr „Dinge".

Gegeben ist nicht der Raum mit drei Dimensionen und die Zeit mit einer, denn wie sollten zwei völlig heterogene Prinzipien unter dem gleichen Gesetz der Zahl stehen. Gegeben ist vielmehr die Wirklichkeit mit vier Dimensionen! Apriori gegeben ist uns das Schema dieser vierdimensionalen Wirklichkeit, und Raum und Zeit sind nur Abstraktionen aus diesem Schema.

Das schematische Bild jeder dieser vier Dimensionen und zugleich das Mittel ihrer Messung ist die gerade Linie. Es ist aber eine Illusion, daß wir aus der Vorstellung von den niederen Dimensionen die Gebilde von höherer Dimensionenzahl aufbauen können. Nur der entgegengesetzte Weg ist möglich. Indem ich von der Wirklichkeit Zeit und Stoff fortdenke, erhalte ich die dreidimensionalen mathematischen Körper; indem ich auch die dritte Dimension fortdenke, die Fläche; nach Ausschluß auch der zweiten, die Linien. Aber nie würden zwei Linien die Fläche erzeugen, wenn ich nicht vorher, apriori, die Fläche vorstellen kann. Und nie würde ich aus der Vorstellung eines Körpers, verbunden mit der der eindimensionalen Zeit, auf die Vorstellung des bewegten Körpers kommen können, wenn nicht diese Vorstellung

apriori in mir vorgebildet wäre. Der Verstand ist geeignet, die Vorstellung eines bewegten Körpers unmittelbar zu begreifen, weil ihm das Vierdimensionale, das raumzeitliche Schema innewohnt. Hier gibt es keine Synthese: Nur aus dem Ganzen wird das Ganze. Wohl kann ich eine Ebene an zwei lotrechten Linien ausmessen, aber eben nur messen, nicht erkennen.

Die Annahme Kants, daß uns Raum und Zeit als getrennte Anschauungsformen gegeben sind, hilft uns nicht weiter, wie sich aus der eleatischen Philosophie ergibt. Von der Vorstellung des dreidimensionalen Raums und der eindimensionalen Zeit ausgehend, leugnete sie mit logischem Rechte, daß Herkules die Schildkröte einholen könne, leugnete sie die Möglichkeit der Bewegung. Die Mathematik kann wohl die richtig vorgestellte Bewegung nach dem Kräfteparallelogramm zerlegen und berechnen, aber nie aus Zeit und Raum die Bewegungsvorstellung erzeugen, die Bewegung als Qualität bezeichnen. An diesem Problem ist sie bis heute gescheitert.

Den Naturforscher interessiert zuerst, wie weit die Gesetze, die er in den niederen Dimensionen findet, in den höheren weiter gelten. Ich sehe mit apodiktischer Gewißheit, daß sich auf einer Geraden in einem Punkte nur ein Lot errichten läßt. Dies gilt aber nur in der Geometrie, da diese von der dritten Dimension abstrahiert. Im Raume lassen sich unter den gleichen Bedingungen unendlich viele Lote errichten. Die höhere Dimension ist nicht an die Gesetze der niederen gebunden, sie eröffnet neue Möglichkeiten. Am gleichen Punkte können nicht zwei Körper sein — gilt vom Raum, aber nicht von der vierdimensionalen Wirklichkeit, in der zwei Körper nacheinander am gleichen Punkte sein können.

Die Möglichkeiten der höheren Dimensionenzahl sind schlechthin unendlich gegenüber denen der niederen. Nicht mit unendlich großer Fläche läßt sich der Raum

wirklich messen, sondern nur mit Raum. Scherzhaft sagt man über die spekulative vierte Dimension, daß man aus ihr beliebig in die dreidimensionale Welt eingreifen können müßte. Ist es denn aber nicht in der Tat so? Im Raum ist alles genau so wie es sein muß, und nichts kann anders sein als es wirklich ist. Mit gewissem Recht leugnet man also die logische Möglichkeit der Veränderung, des Werdens. Von der Zeit aus kann man aber in die räumliche Notwendigkeit eingreifen, sie ermöglicht, daß alles anders *wird*, als es doch — scheinbar notwendig — *ist*.

Der Sinn dieser Auffassung der Wirklichkeit ist zunächst der: Die Erkenntnis der Wirklichkeit ist möglich nur durch das apriori gegebene vierdimensionale Schema. Wohl können wir die Maasse berechnen, neue Vorstufen der Erkenntnis aufbauen, wenn wir diese Dimensionen einzeln, d. h. abstrakt behandeln. Aber es ist blinde Hybris der Wissenschaft aus diesen Abstraktionen das Bild der Wirklichkeit wieder aufbauen zu wollen. Nur mit dem Blick auf das apriori gegebene Ganze, nur mit Vorbehalt dürfen wir uns die Abstraktionen als Hilfsmittel gestatten, sonst sehen wir statt der Wirklichkeit nur ein dürres Begriffsgewebe.

Es liegt in der Struktur unseres Erkennens, daß wir Gebilde niederer Dimensionen leichter, deutlicher, vollständiger und unbedingter erfassen können als der höheren. Geometrische Figuren werden leichter erfaßt als stereometrische, und diese leichter als maschinelle Systeme. Es sind zwei Triebe in unserer Erkenntnis, die auf eine „*Reduktion*" der Dimensionen drängen: der Trieb nach exakter Meßbarkeit und der Trieb nach höchster Deutlichkeit.

Darum ist das Ideal exakter Wissenschaft die Mathematik, welche von der Wirklichkeit absieht und die vierte Dimension nur so weit beachtet, als sie sich als Wegstrecke, also im Bilde der ersten Dimension ausdrückt.

Wenn Kant in jedem Gebiete nur so viel Wissenschaft anerkennt, als er Mathematik in ihr findet, so können wir uns diesem Ideal abstrakter Erkenntnis nicht unterwerfen. Vollendete Wissenschaft wird genau trennen, was sich mathematisch ausdrücken läßt und was nicht. Es ist aber nicht einzusehen, warum das mathematisch nicht auflösbare ein Teil der Wissenschaft sein soll.

Wenn man vom mathematischen Gehalt der Disziplinen ausgeht, so wird man in jeder außer der Mathematik ein nicht weiter zersetzbares oder erklärbares Moment finden. In der Mathematik selbst zeigt sich der reduzierende Trieb sowohl als anschauender wie als berechnender in Vollkommenheit. Geometrie und Stereometrie erfüllen das Ideal der Anschaulichkeit und Deutlichkeit. In der Arithmetik ist die Reduktion so weit getrieben, daß keine Dimension anschaulich bleibt und nur mit inhaltlosen Zeichen gearbeitet wird, die allein für die Berechnung Sinn haben.

Fügen wir zur Mathematik als neues unerklärbares Moment nur Schwere und Bewegung hinzu, so sind schon die wesentlichen Grundlagen der Mechanik fester Körper, eines großen Teiles der Physik überhaupt gegeben. Auch diese Disziplin befriedigt den Trieb nach Klarheit und Berechenbarkeit in hohem Maasse. Die Quintessenz des Materialismus, die Mechanik der festen Körper zum Erklärungsprinzip des Weltganzen zu benutzen, ist daher wohlverständlich; diese Tendenz hat sich in der Atomlehre so weit verwirklicht, als das Unmögliche durch Scharfsinn möglich werden kann.

Doch treten in die Physik schon viele weitere Momente ein, die der Mathematik nicht faßbar sind (wenn sie auch gemäß der Atomtheorie ausgedeutet werden können). Schon beim Anblick des wogenden Wassers empfindet der philosophische Sinn das unerschöpfliche Wunder der Materie. Körper, die ihre Form verändern, spotten des absoluten Erkenntnistriebes viel mehr als die einfach be-

wegten festen Körper. Dann gar die Gase, die Elektrizität, das Licht, Magnetismus und andere Fernwirkung, die Strahlung des Radiums! Das Meiste, was man hier Erklären nennt, sind unkontrollierbare Hypothesen, welche die Erscheinungswelt notdürftig mit der atomistischen Theorie in Einklang bringen sollen.

Vollends in der Chemie versagt diese Theorie als ausschließliches Prinzip, so groß auch gerade hier ihre praktischen Verdienste sind. Wie will man aus der Anschauung fester Atome erklären, daß Wasserstoff und Sauerstoff sich zu Wasser verbinden? Bei Körpern, die sich chemisch binden, gilt in bezug auf das Volumen nicht mehr das Gesetz $1 + 1 = 2$, sondern große Volumenveränderungen finden statt.

N o t g e d r u n g e n — d. h. eingestandenermaßen n u r s o w e i t d i e e i n l e u c h t e n d e n T a t s a c h e n z w i n g e n — hat der moderne Mechanismus nachgegeben. Ostwald tat einen entscheidenden Schritt. Er verzichtete grundsätzlich, die Welt aus dreidimensionalen Gebilden, den Atomen, also nach dem Prinzip der Mechanik fester Körper zu erklären. Sein Energiebegriff ist, in unsere Sprache übertragen, ein vierdimensionaler.

Aber wie arm und rein mechanisch, wie unselig ist dieser Gedanke durchgeführt! Ja, dem Materialismus gegenüber eigentlich nicht mehr mechanisch, sondern rein rechnerisch. Den Materialismus macht der schöne, wenn auch einseitige, ausgeartete Trieb zur reinsten Klarheit der Anschauung immer doch zu einem klassischen System. Ostwald aber hat auf alle Anschaulichkeit verzichtet. Der Materialismus gab doch wirklich ein „Bild". Ein Bild und also wirkliche Erkenntnis gibt die Energetik überhaupt nicht. Sie verzichtet auf vieles, was schon gewonnen war. Anfang und Ende ihrer Weisheit bleibt die Rechnung: Energiesumme = Energiesumme, und diese Gleichung immer wieder nachzurechnen, ist ihr unerschöpflicher Genuß. Einen positiven Inhalt hat dieser

Satz nicht: Er negiert nur, daß die Veränderung der Welt, die wir wahrnehmen, eine Veränderung der Energiesumme ist. Die Negierung der Veränderung ist aber nichts Neues in der Philosophie. Der Satz mag wahr sein (Physiker und Astronomen, denen mehr an der Wahrheit als am Monistenbunde liegt, geben zu, daß er durchaus nicht zu beweisen ist), er mag sogar gewaltig sein, von den antiken Philosophen geahnt und erst von der modernen Wissenschaft formuliert und angewandt: Er kann doch niemals gehaltvolle Erkenntnis werden, sondern höchstensfalls die bloße Grenzlinie, innerhalb deren die wahre, die bildhafte Erkenntnis sich bewegen und erfüllen darf.

Ostwald hat den gleichen Mißerfolg wie Mach. Alles wirbelt durcheinander: Körper und Bewegungen, Wärme und Bewußtsein usw. Kein ordnendes, kein wertendes, geschweige ein gestaltendes und schöpferisches Prinzip. Alles ist Energieform. Von jeder Einzelform, von einer Tierart etwa, kann Ostwald nichts weiter sagen, als daß sie eben eine „merkwürdige" Energieform ist. Wie leer würde die Chemie für unsern Geist sein, wenn sie tatsächlich auf das Bild der Atome verzichtete. Daß sie es doch mit Vorbehalt, „didaktisch" verwendet, besagt genug. Wohl mögen empirisch nach dieser energetischen Methode wahrscheinliche Gesetze konstatiert werden, aber diese Gesetze selbst wirbeln gesetzlos durcheinander. Die Energetik ist eine „Welt-Anschauung", die nicht Anschauung, sondern nur Meinung, und zwar das Meinen eines unanschaulichen Chaos ist.

Wir erkennen also an, daß Ostwalds Energiebegriff die beziehungslose Trennung von Raum und Zeit überwunden hat, daß er vierdimensional ist. Aber wir lieben Welt und Dinglichkeit zu sehr, als daß wir die Körper sich ganz in ungestalte Energie verflüchtigen lassen wollen. Wir reißen Stoff und Kraft nicht auseinander, aber doch suchen wir innerhalb der vierdimensionalen Energie

die dreidimensionale Körperlichkeit in ihrer anschaulichen Gegebenheit zu erhalten. Nicht die Energie als ein Quantum, das man ja abstrakt, als Quantum, unabhängig von Zeit und Kraft betrachten kann, sondern den räumlich-zeitlichen energetischen P r o z e ß sehen wir als die Wirklichkeit an. Wir glauben also, materialistischer als die Energetik, daß in jedem energetischen Prozeß die Gestaltetheit und Körperlichkeit zu finden, oder wenn unseren Sinnen verschlossen, hypothetisch anzunehmen sei, genau wie in jedem mathematischen Körper begrenzende Flächen und Linien enthalten sind. Wir rechnen mit freischwebenden Energien so wenig wie mit spiritistischen Intelligenzen, geben aber zu, daß diese Negierung Sache des Glaubens, nicht des wissenschaftlichen Beweises ist, wie so oft kritiklos angenommen wird. (Die energetische Theorie kann, wie gesagt, trotz ihres Religionshasses aus ihren Praemissen noch nicht einmal einen Schluß gegen den Spiritismus ziehen.)

Diese vierdimensionale Welt ist aber nach unserer Überzeugung nichts anderes als der mechanistische Weltprozeß. Seine Betrachtung dient nur als Vorbereitung für den folgenden Schritt.

Wir sahen, daß die Frage nach der Beziehung von Bewußtsein und Körperwelt immer verworrener wird, je schärfer man sie zu erfassen sucht. Unendlich viel falsche Probleme und Irrgänge werden dauernd dadurch veranlaßt, daß man begrifflich den Körper und den vierdimensionalen energetischen Vorgang nicht klar unterscheidet. Sollte nicht die Verirrung in der Unterscheidung von Seele und Körper in ganz ähnlicher Weise durch begriffliche Unklarheit bedingt sein? Und sollte man jene Verirrung nicht meiden können, wenn man den gleichen Schritt, durch den man Stoff und Kraft in ein vierdimensionales Gebilde zusammenfaßt, auf einer höheren Stufe wiederholt? Formal und begrifflich ausgedrückt würde das bedeuten, daß wir die Wirklichkeit als fünf-

dimensional ansehen und das Bewußtsein in die fünfte Dimension verlegen.

Um eine solche Deutung nicht zu beweisen, aber doch ihr Sinn zu verleihen, wären Analogien zwischen dem Verhältnis von mathematischer (dreidimensionaler) Körperwelt zur bewegten, mechanischen (vierdimensionalen) Welt und dem Verhältnis vom mechanischen Weltprozeß zu dem mit Bewußtsein verbundenen Weltprozeß nachzuweisen.

Um dieser Analogie Wert zu verleihen, wäre nachzuweisen, daß diese Schema von fünf Dimensionen uns der alten Verirrungen enthebt.

Das früher Gesagte entledigt uns der Beschränkung auf den Begriff Bewußtsein, der nur das rein subjektive, von Philosophen und Sophisten zu den bekannten Spekulationen gebrauchte Gebilde meint. Wir meinen unter Bewußtsein die objektive (weil auch im Mitmenschen nicht bezweifelte) wirkliche Erscheinung, die unlösbar in das seelische Leben, das Leben und den Weltlauf überhaupt verwoben ist. Der Entschluß eines Feldherrn, der Zorn eines Fürsten, sind das nicht wirkliche, „reale" Kräfte? — Die Innigkeit des Verwobenseins ist bedeutungsvoll und läßt einen weiteren Schluß zu. Sie offenbart sich bei verschiedener Betrachtungsweise. Die Psychologie zeigt, daß Bewußtsein allmählich, nicht unterscheidbar aus Unbewußtem herauswächst. Die Zoologie zeigt, daß vom niedersten Tier bis zum Menschen alle Vorstufen des Bewußtseins also Übergänge vom unbewußten Leben zum bewußten gegeben sind, und daß es nur eine Sache der Definition ist, ob wir das Bewußtsein beim Menschen anfangen lassen oder beim Regenwurm. Das Bewußtsein ist dem Leben so inhärent wie die Blüte der Pflanze, das Auge dem Antlitz.

Die Formulierung, Bewußtsein existiere in der fünften Dimension, erkennen wir damit als Abstraktion. Bewußtsein an sich existiert in der Wirklichkeit ebensowenig wie

Dauer an sich. Richtiger heißt es: Das Leben ist ein fünfdimensionales Geschehen wie der mechanische Naturablauf ein vierdimensionales.

Wir verweisen auf einige Analogien von der Stufe zwischen vierter und fünfter Dimension mit den niederen Stufen. Niemals läßt sich ein Gebilde höherer Dimension aus den Gebilden der niederen erklären. Mit einem Schlage durchschauen wir die Sysiphusarbeit der Mechanisten, ihr fanatisches Streben nach Unerreichlichem. Mechanistische Physiologie ist Erkenntnis der Vorgänge des Lebewesens, aus denen man gerade das Leben weggedacht hat. Mechanistische Biologie und Psychologie ist ein Widerspruch in sich. Sie ist nichts anderes als aus der reinen Stereometrie die Schwere der wirklichen Körper und ihre anderen Eigenschaften erklären zu wollen. Bewußtsein und Gefühl und das Leben überhaupt müssen als primäre Daten hingenommen werden, die sich aus dem vierdimensionalen Geschehen niemals konstruieren lassen. Der Mechanismus rechnet nur einen Vorgang nach, der im lebendigen Vorgang eine Komponente ist. Es genügt nicht, daß uns die fünf Sinne und die getrennten Anschauungsformen für Raum und Zeit gegeben sind: die Anschauungsform für die fünfdimensionale Wirklichkeit, den lebendigen Prozeß ist uns angeboren. *Am Anfang aller Erkenntnis, vor allem Wissen von Einzelempfindungen und Naturgesetzen steht die Erkenntnis des lebendigen, fühlenden Menschen und alles weitere Wissen ist nur Bruchteil und Abstraktion dieser primären Erkenntnis.* Gegen diesen Grundsatz wehrt sich moderne Wissenschaftlichkeit mit aller Kraft und bekämpft das „anthropomorphe“ Vorurteil. Ein vergebliches Bemühen. Schon das Kausalitätsgesetz ist abgeleitet aus dem Bewußtsein vom menschlichen Willen[17]. In der Biologie hat das mechanistische Streben dieselbe große

Berechtigung, wie das mathematische in der Physik. Aber der Mechanist darf nicht alles erklären wollen, was außerhalb seiner Erklärungsmöglichkeit liegt oder überhaupt keiner Erklärung bedarf.

Wie von den niederen Dimensionen ausgehend Philosophen die Wirklichkeit der Bewegung leugneten, so leugnet der radikale Mechanist die Wirklichkeit von Gefühl und Bewußtsein (denn was prinzipiell nicht wirken kann, ist eben unwirklich), er leugnet das Lebendige im Leben.

Die Gesetze der niederen Dimensionen gelten in der höheren nur bedingt. Wie zwei Elemente sich nicht gemäß der mathematischen Raumlehre verbinden, sondern dieser widersprechen gemäß ihren spezifischen Eigenschaften, so verläuft der psychische Prozeß ganz anders, als es dem mechanischen Prozeß in der Hirnrinde entsprechen würde[18].

Jede höhere Dimension ist der niederen gegenüber unendlich an neuen Möglichkeiten. Denken wir uns die mechanistische Wissenschaft zu so idealer Vollkommenheit gediehen, daß ihre Träger den mechanisch-energetischen Weltprozeß in allen Einzelheiten kennen, so würden alle Wissenden genau das gleiche Weltbild haben. Wenn sie aber noch fühlende Wesen sind, so würden doch alle diese Welterlebnisse wesentlich verschieden sein durch das Gefühl, in das sie eingebettet sind. Aus den Gefühlen wüchsen die Träume, wie die Welt wünschbarer wäre, und aus den Träumen die Pläne, wie die Welt weiter gestaltet werden kann. Im Geist lägen dann nicht nur die vielen Weltzustände, die bei mechanistischem Ablauf in der Zeit nacheinander eintreten, sondern die vielen Verlaufsmöglichkeiten, deren jede wirklich werden kann, je nachdem das heroische Gefühl im Staat herrschend wird, oder das utilistische.

Dies alles führt uns darauf, den Gegensatz zwischen der vierdimensionalen und fünfdimensionalen Wirklich-

keit allgemeiner zu fassen. Der mechanische Weltprozeß ist der unproduktive, der lebendige der produktive. Als letztes Gesetz sucht die Physik immer nur die Gleichung, das Gleichbleiben von Stoff und Energie. Alle Veränderungen aber führen logisch notwendig zum letzten Ausgleich, zur toten „Stabilität“ des Kosmos. Die Weltkörper erstarren und erkalten, das Leben erlischt und alle Energie muß sich gestaltlos ins All verbreiten. Wenn dieser letzte Ausgleich beendet ist, so kann es keine Veränderung, also keine Zeit mehr geben. Wenden wir aber den Blick von diesem logischen System des Mechanismus, von dieser Totenstarre des Weltalls ab, so sehen wir — mögen wir auf die neuentstehenden Sternwelten oder auf die Welt der lebendigen Organismen oder auf den menschlichen Geist blicken — immer das Gegenteil dieses verwüstenden Vorganges: die produktive Kraft. Über die chaotische Zersetzung triumphiert die schöpferische Kraft, die aus ihr immer von neuem den Kosmos heraustreibt.

7.

Die schöpferische Kraft

Der Mechanist ist gezwungen, den Menschen als einen Reflexmechanismus aufzufassen. Der Begriff Reflex ist recht unbestimmt. Wir denken ihn zuerst als eine notwendige lebendige Reaktion, die prinzipiell ohne Gefühl und Bewußtsein verläuft. Aber wir sahen ja, daß wir Bewußtsein nur dann feststellen können, wenn es sich im Oberbewußtsein spiegelt. Wenn wir die Hand von einer glühenden Platte zurückziehen, ehe wir noch Schmerz fühlen, können wir darum leugnen, daß im Rückenmark ein echtes Gefühl stattgehabt hat? Der anatomische Bau kann uns nur zu der Annahme veranlassen, daß ans Grau des Rückenmarks so gut psychische Prozesse geknüpft sein können, als ans Grau der Hirnrinde. Soll im Rücken-

mark nicht möglich sein, was in den Ganglien des Regenwurms geschieht? Die Einwände gegen die Rückenmarksseele sind nur Sophismen. Empirisch können wir nur sagen, daß im Zentralbewußtsein sich keine psychischen Prozesse des Rückenmarkes spiegeln. Unmittelbar können wir also von keiner Reaktion sagen, daß ihr das Psychische gänzlich fehle.

Kann man etwa eine Reaktion für unpsychisch erklären, weil sie gesetzmäßig, notwendig einzutreten scheint? Ich erinnere an die Bewegungen von Infusorien auf chemische Reize. Würde man dann aber nicht mit gleichem Recht die Flucht der Menschen vor einem Lavastrom von einem andern Planeten aus für eine notwendige, unpsychische Reaktion halten können? Ich will nur sagen, daß derartige Versuche an Infusorien relativ sehr grobe sind und über die Natur des Psychischen in keiner Weise aufklären können. Aus solchen Experimenten die Hoffnung abzuleiten, daß man einmal das Seelische des Menschen reflexautomatisch, chemotaktisch usw. erklären werde, ist kindlicher Optimismus.

Das Erbleichen, das „Zusammenfahren" bei Knall und Blitz ließe sich wohl als mechanische Reaktion auf den mechanischen Nervenreiz deuten. Wenn aber erst der Inhalt einer Rede, die Ideenverbindungen einer Gesichtswahrnehmung, nicht der physische Nervenreiz die Schreckreaktion hervorruft, dann ist diese Reaktion sicher nicht unpsychisch, mag ich sie nun als Reflex bezeichnen oder nicht. Diese Erwägung läßt vermuten, daß es sich auch im ersten Fall um eine Schreckreaktion, also um eine psychische handelt, nicht um einen unpsychischen Reflex auf einen physischen Reiz.

Keineswegs sind damit die echten Reflexe geleugnet. Nur muß man sie, wenn man sie einmal als unpsychisch ansieht, auch unpsychisch bleiben lassen. Reine Mechanismen können nichts Psychisches aus sich entwickeln. Aus dem Pupillenreflex wird kein Mienenspiel und aus

dem Sehnenreflex kein Tanz. Mag man diese Reflexe noch so kunstvoll kombinieren, diese Konstruktionen ergeben nie etwas Seelisches.

Man sucht das Nachdenken zu beschwichtigen, indem man den wirklichen Weg umkehrt. Die angeerbten Reflexe, heißt es, sind die von den Eltern erworbenen Gewohnheiten. Nun ist es zweifellos das größere Wunder, daß eine Sonate oder die Klaviertechnik überhaupt entsteht, als daß sie, nachdem sie entstanden ist, zur Gewohnheit wird. Und dies größere Wunder zieht man nun heran zur Erklärung des geringeren und sekundären. Weiter setzt aber diese Auffassung die Vererbung erworbener Eigenschaften voraus, die heute widerlegt ist. Es ist sonderbar, daß diese Theorie, die ein halbgebildetes Publikum mit einer scheinbaren, rationalistischen Lösung des Rätsels befriedigen kann, noch in wissenschaftlichen Diskussionen angetroffen wird, ja in Psychologie und Psychiatrie noch Verbreitung gewinnt. Die Selbstverständlichkeit, daß sowohl Gewohnheit wie Vererbung *erhält*, aber nicht neu *produziert*, wird dabei übersehen.

Wir versuchen, uns diese Fragen durch einen unbefangenen Blick auf die Wirklichkeit zu klären. Mit hoher psychischer Anstrengung, mit Selbstbeobachtung (Oberbewußtsein) wird der Ungeübte zum Klavierspieler. Erst wenn er geübt ist, kann er die Melodie mit *einfachem* Bewußtsein abspielen; wir müssen also annehmen, daß die Äquivalente der Noten in seinem Bewußtsein waren, ohne daß doch der Spieler gleichzeitig oder aus der Erinnerung unmittelbar das Bewußtsein der einzelnen Noten feststellen kann. Er kann aber auch das Spiel so einüben, daß sein Bewußtsein mit anderen Inhalten gefüllt ist, während jenes automatisch abrollt. Dies „Herunterhämmern“ kann in der Tat reflexähnlich werden, so daß wir das Psychische in ihm nicht wahrnehmen. Das gleiche Spiel kann nun in allen Graden zwischen höchster Bewußtheit und scheinbarer Unbewußtheit ablaufen. Aber auch das schein-

bar reflexhafte Spiel müssen wir gegenüber den echten Reflexen als etwas Psychisches ansehen. Dafür spricht schon die Tatsache, daß es wieder in höhere Bewußtseinsgrade emporsteigen kann, und daß es durch starke psychische Ablenkung gestört wird. Andererseits können wir es auch nicht völlig als Akt des einfachen Bewußtseins deuten, denn wir können nicht annehmen, daß jede $^1/_{32}$-Note ausführlich vom Bewußtsein begleitet ist, wie ja auch beim schnellen lauten Lesen nicht jeder einzelne Buchstabe ins Bewußtsein treten kann. Wenn wir also nicht dem einfachen Bewußtsein neue Fähigkeiten zuschreiben wollen, so müssen wir im geübten Spiel abgekürzte psychische Mechanismen, weiter nicht erklärbare Modifikationen annehmen.

Für das Gebiet dieser Aktionen, soweit wir sie für psychisch halten und ihnen doch selbst das einfache Bewußtsein nicht zuschreiben können, ist der Name „Unterbewußtsein" gerade in seiner Unbestimmtheit geeignet. Seine Grenzen sind weder nach oben gegen das einfache Bewußtsein, noch nach unten gegen das Rein-Mechanische empirisch scharf bestimmbar. Wir werden uns aber hüten, dem Unterbewußtsein irgendwelche geheimnisvollen Fähigkeiten zuzuschreiben, im Gegenteil können wir in ihm nur verarmtes Bewußtsein sehen. Je besser die Mechanismen eingeübt sind, um so mehr kommen sie mit dieser psychischen Kümmerform aus. Wir glauben nicht an unterbewußte Schlüsse und dergleichen. *Das Unterbewußtsein ist durchaus unproduktiv, es enthält nur etwas von dem, was früher im Bewußtsein war.*

Diese Vorgänge bedeuten das Hinabgleiten der psychischen Aktionen in automatische Mechanismen, also die Mechanisierung des Psychischen. Sie sind das Gegenteil von dem, was man erklären möchte, nämlich von der Entstehung des Bewußten aus dem Mechanischen.

Immerhin war es von Bedeutung, psychische Vorgänge,

in denen doch kein Bewußtsein aufzuweisen ist, noch einmal zu vergegenwärtigen.

Viel wichtiger ist uns aber der umgekehrte Vorgang: Wie entsteht aus den scheinbar mechanischen Vorgängen die bewußte Handlung? Wenn das eben ausgekrochene Hühnchen nach einem Gegenstande pickt, so ist das Einstellen der Augen, das Richten des Kopfes und das Zupicken auf eine bestimmte Stelle im Raume in bezug auf alle Innervationsvorgänge ein so komplizierter Prozeß, daß er selbstverständlich im einzelnen nicht durch das Bewußtsein vorgeschrieben sein kann. Trotzdem kann man gegen die natürliche und schlichte Auffassung, daß dieser Vorgang ein psychischer ist, keine anderen als dogmatisch-mechanistische Bedenken haben. Ebenso wie der automatischen Funktion des Klavierspiels der bewußte Entschluß vorausgeht, und wir dann ein unterbewußtes Weiterschweben der Vorstellung, ein bestimmtes Stück spielen zu wollen, annehmen müssen, werden wir bei der Aktion des Hühnchens etwas Unbewußt-Psychisches annehmen, zum Beispiel das Hungergefühl.

Unterbewußtes und Unbewußtes sind nun trotz ihrer Ähnlichkeit im Zustand strenge Gegensätze im Verlauf. Das Unterbewußte geht nur aus dem Bewußten hervor; es kann wohl zur Wiedererinnerung an das Bewußte dienen, also zur Reproduktion, es ist aber ganz unproduktiv. Umgekehrt ruht im Unbewußten das, was noch niemals im Bewußtsein war; es ist die produktive Schicht, aus der alles höhere Psychische hervorwächst: Es ist eine Form der produktiven Kraft.

Wir haben das Unbewußte in dieser Auffassung schon im Kapitel Psychologie betrachtet. Jetzt erweitert sich diese Auffassung. Die Geburt des Bewußten aus dem Unbewußten, die wir freilich nur im individuellen Leben sehen können, ist zugleich Bild für das produktive Geschehen in der Stammesgeschichte, also für die Entstehung des Bewußtseins in der Welt überhaupt. Wie das einzelne

Hühnchen vom Strebungsgefühl geleitet Erfahrungen macht und aus dem wahllosen Picken nach Gegenständen die Unterscheidung der Nahrung sich entfaltet, so denken wir uns auch die psychischen Eigenschaften der neuen Arten im Lauf der Entwicklungsgeschichte entstanden.

Der Wert des Unterbewußtseins besteht gerade darin, daß es das Bewußtsein für andere Tätigkeit freiläßt. Die Finger können u n t e r bewußt geleitet die einzelnen Tonfiguren richtig greifen, während das höhere Bewußtsein das musikalische Werk in seiner Gesamtheit, eben als „Komposition" umfaßt. Hingegen muß das U n bewußte, wenn es produktiv wirken soll, die ganze Seele einnehmen. Wenn wir nachdenken wollen, so können wir vorsätzlich nichts anderes tun, als jede Ablenkung von unserem Bewußtsein abschließen und das Unbewußte walten lassen. Wir können es nicht zwingen, wenn es den erhofften Gedanken nicht aus sich produzieren „will". Dabei kommt es nicht auf den Höhengrad der Bewußtheit an. Der Traum kann schöpferisch sein und aus dämmerndem Gefühl ein Bild aufsteigen. Und selbst wenn unser Wille zu lernen klar bewußt ist, kann doch das Gewollte vielleicht im klaren Bewußtsein gar nicht bildbar sein. Bei Turnübungen und Kunstfertigkeiten fehlt uns etwas, was uns niemand erklären kann — und plötzlich ist es da — aber wahre Produktion geschieht nicht neben einer anderen Beschäftigung, sondern nur, wenn die g a n z e Seele frei und geöffnet ist.

Bei den höheren Graden der Bewußtheit äußern sich alle starken produktiven Vorgänge als Erregungen des ganzen Gemütes. Im reifenden Kinde, dem neue Bekanntschaften durch ihr Wesen frische Quellen des Wachstums und Entwickelns öffnen, spricht sich diese Kraft aus als Hingabe und Verehrung für ältere Genossen und Erzieher. Im Jüngling schlägt aus dieser Glut die erotische Flamme für seine Vorbilder unter den Heroen. Aber erst, wenn das innere Erlebnis sich produktiv nach außen

wendet, wenn die schwellende Zeugungskraft die Gestalten sucht, die wert sind, den geistigen Samen aufzunehmen, erst in diesem Urerlebnis der geistigen Staatbildung zeigt sich die produktive Kraft in ihrer Reinheit und Intensität.

Dieser Eros gießt sich in alle Lebensformen, die so zu seinem Mittel und Ausdruck werden. Es ist natürlich, daß er die stärkste animalische Erregung, den sexuellen Trieb vor anderen veredelt und erhöht. Es bedurfte aber der materialistischen Blindheit des ablaufenden Zeitalters, um diese Verhältnisse umgekehrt zu deuten. Das jugendliche Schwärmen, die erotische Verehrung soll nur eine „unverstandene" Vorübung des Sexuellen sein, oder gar seine entartete Modifikation. Alle produktiven Fähigkeiten des Mannes, Wissenschaft, Kunst, Staatsbildung, kriegerisches Genie — alles soll nur entgleister Geschlechtstrieb sein! Aber die frühere Menschheit, die im Ruhmverlangen nach großen Taten und in der sexuellen Genußbegierde zwei tief verschiedene Kräfte sah, die um die Seele des Mannes ringen, hat damit tiefer in das Psychische geschaut. Überall zeigt die Geschichte, daß die heroische Leistung des Mannes von seiner sexuellen Eigenart und Lebensführung nicht bestimmt wird. Es ist unmöglich zu verkennen, daß der sexuelle Trieb nichts bewirkt als die Reproduktion des Menschen, nicht die Produktion eines wesentlich Neuen. Niemals kann das Schöpferische aus dem Sexuellen erklärt werden, aber das Sexuelle kann sich dem schöpferischen Triebe eingliedern.

Wenn wir nun sahen, wie das Bewußtsein aus dem Unbewußten aufsteigt, wie bewußte Vorgänge in unterbewußte und selbst automatische hinuntersinken, wenn wir sehen, daß wir psychisches und unpsychisches Leben gar nicht zu scheiden vermögen, dagegen allenthalben ihre innige Verwobenheit bemerken: so drängt uns alles zum Schluß, die produktive Kraft, die wir im Psychischen unanzweifelbar und unmittelbar beobachten, sei die gleiche,

die aus den Einzelligen die Stufenreihe von Tier und Pflanze aufbaut. Der Einwand, daß bei der Pflanze nichts Psychisches nachzuweisen sei, kann uns nicht mehr verwirren. Wir wissen, daß es Bewußtsein gibt, das sich nicht selbst bewußt ist; wir wissen, daß es Gefühle gibt, denen wir Bewußtsein nicht zuschreiben können. Weder im individuellen Prozeß, noch in der tierischen Entwicklungsreihe sind die unbewußt-psychischen Vorgänge von den unpsychisch-lebendigen irgendwo scharf abzugrenzen. Was liegt also näher als die Annahme, daß es ein und dieselbe produktive Kraft ist, welche die ganze — nach der Deszendenztheorie ja blutsverwandte — Reihe der lebendigen Wesen gestaltend durchströmt?[19]

Die produktive Kraft läßt sich in drei Intensitätsgrade schematisch gliedern. Wir erinnern an die früher gebrauchte Einteilung, die nun aber aus der Geltung bloßer Analogie in die wirklicher Verwandtschaft rückt.

I. Reproduktive Kraft: Wiederholung von Prozessen, die in der Gattung schon stattfanden, im Individuum.

Körperlich: Ersatz und Wachstum.

Psychisch: Erinnern und Erlernen.

II. Produzierende Kraft: Übertragung auf andere Individuen, Wirkung und Leistung nach außen im Maass der alten Norm.

Körperlich: Fortpflanzung.

Psychisch: Erziehung. Gewerbliche und geistige Leistung in der Gemeinschaft.

III. Schöpferische Kraft: Produktive Prozesse, die vordem nie stattfanden, Setzung neuer Norm.

Körperlich: Neue Artbildung (Mutation).

Psychisch: Schöpferische Werke.

Die Prozesse der beiden ersten Intensitätsgrade lassen sich, da sie auf Wiederholung beruhen, unter Regeln anordnen, z. B. nach dem Assoziationsschema beschreiben, was bei bescheidenen Ansprüchen wie eine Erklärung aussieht. Die dritte Stufe bleibt schlechthin unerklärlich:

Wesen des Schöpferischen ist es, Regeln zu sprengen, das Bekannte zu überschreiten.

Bei den höheren psychischen Formen ist neben dieser Trennung noch die weitere in die objektive und subjektive Seite möglich. Das Gefühl kann seinem Wesen nach erotisch, schöpferisch sein, d. h. sich rezeptiv der schöpferischen Kraft zuwenden, während die Fähigkeit zum objektiven Werke noch fehlen kann.

Innerhalb dieser Intensitätsgrade läßt sich die produktive Kraft noch weiter schematisch gliedern, erstens nach ihrer Quantität, zweitens nach ihrer Gestaltungskraft. Die Quantität erweist sich in der Menge der Materie, die geformt und belebt wird, die Qualität in dem Formenreichtum, der hervorgebracht wird. Bakterien und Schwämme z. B. haben quantitativ oder rein vegetativ eine sehr große produktive Kraft, aber eine minimale Gestaltungskraft. Die Gestaltungskraft, die sich innerhalb der Art entfaltet, ist keineswegs gleichbedeutend mit schöpferischer Kraft. Wenn eine Art (morphologisch und geistig) völlig stabil geworden ist, dann ist ihre schöpferische Kraft erloschen, während ihre Gestaltungskraft hoch sein kann. Gestaltungskraft kann vererbt werden, sie ist ein Ausdruck der früher wirksam gewesenen schöpferischen Kraft. Ein gänzlich unschöpferischer Mensch hat immer noch eine ungeheure Gestaltungskraft gegenüber einer Amöbe. Aber wir dürfen vielleicht in der Amöbe oder in ähnlichen Einzelligen, aus denen die lebendige Welt hervorging, eine ungeheure schöpferische Kraft, wenn auch in ruhendem Zustande, denken.

Es ergibt sich daraus ein weiterer Unterschied in der produktiven Kraft, der des Tempos.

Nach der jetzigen Beobachtung zu urteilen wirkt die schöpferische Kraft, die sich in den Mutationen äußert, außerordentlich langsam, vielleicht nur in Epochen zutage tretend, die durch Jahrtausende getrennt waren. In dem einen Ast der Schöpfung brachte sie Form um Form her-

vor, ohne daß ihre Gestaltungskraft den Kreis der körperlichen Formen überschritt: die Pflanzen. Indem diese in ihren Leibern gebundene Energie ansammelten, gaben sie den Tieren, die sich dieser Energien bemächtigten und sie zu schnelleren Entladungen nutzten, die Möglichkeit zu einer viel lebhafteren Auswirkung der produktiven Kraft. Es entstand das Gefühl — für unsern Verstand die erste Form des Seins, die ihren Wert ganz in sich trägt, den Wert, auf dem jeder Wert des Daseins sich aufbaut. Aus dem Gefühl hoben sich die Sinnesempfindungen ab, die in weiterer Vervollkommnung ein Bild der Außenwelt abzeichneten — so empfing auch die unpsychische Welt erkennbaren Sinn und fühlbaren Wert im Spiegel der psychischen. Im Menschen verdichtete sich im Psychischen die produktive Kraft so stark, daß sie die Fessel der körperlichen Bedingtheit lockerte. Der entbundene Geist wurde unabhängig von dem Gesetz, das die schöpferische Kraft an die morphologische Mutation band — er selbst wird schöpferisch. Im Menschen scheint die morphologisch-schöpferische Kraft erstorben, während die geistige geboren wurde.

Diese Andeutungen genügen, um an der natürlichen Schöpfungsgeschichte abzulesen, wie die produktive Kraft sich reinigte und verdichtete. *Der schöpferische Mensch, der Heros, ist die produktive Kraft in ihrer höchsten Dichte und Reinheit.*

Woher aber empfing die Urzelle diese lebendig-produktive Kraft? Die tote Materie im Sinne des Mechanismus ist unproduktiv, sie kann nichts, am wenigsten aber gar das Produktive selbst erzeugen! Aus dem Vierdimensionalen kann niemals das Fünfdimensionale hervorgehen. Soll man darum mit dem Dualismus annehmen, daß zwei durchaus heterogene Prinzipien, die mechanische Welt und die lebendig-produktive Kraft in Verbindung traten? Und ist eine Ehe zwischen zwei durchaus heterogenen

Wesen möglich? Dieser fundamentale metaphysische Dualismus widerspricht dem philosophischen und naturwissenschaftlichen Triebe ebensosehr wie dem Schema der fünf Dimensionen. Von Anfang an war die fünfdimensionale Welt, eben die produktive Kraft da, und diese enthielt in sich die vierdimensionale mechanische Energie, sowie diese wiederum die Materie.

Chemie und Physiologie lassen uns, wie oben gesagt, die Geburt des Lebens aus dem Feuer, aus der Glutperiode der Erde ahnen. Aber das lebentragende Molekül, das aus der Glutmasse sich abhob, ist ja nur der mechanische Körper, nicht das Leben selbst. Hat nun die Glutmasse selbst in sich schon die lebendige Kraft, die sich in jenem Molekül konzentrierte, und damit schon den Keim des künftigen Bewußtseins getragen? Eine solche Anschauung hat Preyer ausgesprochen. Er glaubt, daß der glühende Sonnenball und die aus ihm geschleuderte Erde im ganzen lebendig waren, und das Leben, als die Erde erkaltete, in die Geschöpfe zurückweichen mußte.

So großartig diese Konzeption die Menschen als Sonnensöhne erblickt, so erregt sie doch manche Einwände. Das bewußte Leben der Tiere wird zu einer bloßen Nebenerscheinung bei der Erkaltung der Gestirne, zu einer Verfallserscheinung — und diese Anschauung ist unmöglich, wenn wir auf die Entwicklung von der Amöbe zum Menschen schauen[20]. Die Sonne lebendig zu nennen, sagt zuviel und zuwenig. Zuviel, weil wir in der Sonne die produktive Kraft ungeheuer viel zerstreuter, dünner denken müssen, als in Pflanze und Tier, so daß wir uns kaum für berechtigt halten, den Namen Leben auch auf die Sonne auszudehnen. Zuwenig, weil die immanente Tendenz dieser Kraft der glühenden Gestirne sich zu verdichten und damit höhere Qualitäten zu erringen, die eben sie zur produktiven macht, im Wort Leben nicht ausgedrückt ist.

Die produktive Kraft des unbelebten Alls ist ohnehin

nicht zu leugnen, auch wenn man ihr die Produktion des Lebens nicht zuschreibt. Wenn es wirklich nur einen mechanischen Ablauf des mechanischen Weltprozesses gäbe, so müßte dieser bei der Ewigkeit der Welt erreicht sein. Nehmen wir aber keine ewige, sondern eine erschaffene Welt an, so würde die Frage nach dem schöpferischen Prinzip nur um so dringender. Weiter wären aus einer absolut homogenen Energiematerie niemals die wechselnden Gestalten der Sonnensysteme und ihrer Weltkörper zu erklären. Wenn man aber ohne die produktive Kraft im unbelebten All nicht auskommen kann und die Umwandlung der unbelebten Materie in lebendige Wesen ohne eine von außen einwirkende Kraft annehmen will, so ist der Schluß fast zwingend, daß die produktive Kraft im Unbelebten und Lebendigen identisch ist. Wir sehen dann die produktive Kraft auf vier verschiedenen Stufen: 1. das Unlebendige; 2. das Unpsychisch-Lebendige; 3. das Unbewußt-Psychische; 4. das Bewußtsein.

Von der ersten zur zweiten Stufe sind uns Übergangsformen nicht bekannt, wir müssen sie aber in der Glutperiode der Erde annehmen, wenn wir an einen einheitlichen Kern der Welt glauben. Die Übergangsformen von der zweiten zur dritten und von dieser zur vierten Stufe sind uns überall im alltäglichen Leben und in der geschichtlichen Entwicklung gegeben und nur die philosophische Spekulation, die abstrahierende Begrifflichkeit, setzt ihrer Anerkennung fast unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen.

Man wende nicht ein, daß die gleiche produktive Kraft bei ihrer Verdichtung und Gestaltwerdung nicht so viele verschiedene Formen annehmen könnte. Treibt doch die gleiche Schwerkraft das gleichartige Wasser vom St. Gotthard in die Nordsee und ins Mittelmeer. Und Qualitätsunterschiede können niemals durch Wissenschaft „erklärt“ werden. Erkennen, Erschauen, Erleben wird durch kein begriffliches Gesetz ersetzt, und sie bedürfen keiner „Er-

klärung“ durch Begriffe, die ihnen gegenüber nur dunkel sind. Das begriffliche System ist nur ein vorbereitendes Mittel, die Erscheinungen zu ordnen und zu verknüpfen, irrtümliche Deutungen zu reinigen, Unwichtiges an den Rand zu schieben und das Auge für die wesenhaften Dinge zu öffnen. Unser Bewußtsein kann in klarer Bildlichkeit immer nur einen Teil der Welt erschauen — vor ihm und hinter ihm liegt das Dunkel, in das nur die Ahnung eindringt. Wenn wir dies Dunkel mit dem Namen der schöpferischen Kraft nennen, so deuten wir nur verehrend auf sie hin, ohne uns ihre Erklärung anzumaßen. Denn nur diese Kraft enthält in ihrem Wesen das Unerklärliche: das ewig neue Werden von neuen Gestalten, Werten und Werken.

Es darf uns nicht wundern, daß die produktive Kraft den Weltverlauf nicht bis an alle Grenzen durchdringt. Ein Feindliches wirkt ihr entgegen: die Trägheit der Materie. Wir fassen diese nicht als ein zweites Prinzip auf, sondern als bloßes Ablaufen des mechanischen Prozesses, soweit er durch die produktive Kraft nicht beeinflußt wird. Der Mechanismus ist ja nichts anderes, als die ausschließliche Anwendung dieser Trägheitsgesetze. Wie die Kugel in gleicher Richtung weiterrollt, solange nichts diese gleichförmige Bewegung verändert, so rollt dem Mechanisten das Weltgeschehen gleichförmig auf den toten Endzustand hin ab, weil er die Erscheinungen, welche diesem gleichförmigen Verlauf widersprechen, nicht sehen, die Kräfte, welche ihn durchbrechen, nicht anerkennen will.

Nach unserm Schema ist leicht zu verstehen, daß der Mechanismus für die anorganische Welt eine fruchtbare und scheinbar zureichende Methode ist. Selbst in der organischen Welt erkennen wir das Produktive unmittelbar und mit Sicherheit nur im Geistigen oder mittels historischer Deutung. Das übrige Leben, so sehr es sich auch produktiv zeigt, kann allenfalls mechanistisch gedeutet werden. Nur im Menschen ist das Wahlvermögen

unverkennbar, und je mehr wir in der Reihe der Tiere abwärts steigen, um so gesetzmäßiger erscheinen alle Reaktionen. — Wie verfährt nun der Mechanist oder der Physiker? Er sieht erstlich von allen lebendigen Wirkungen ab. Aber auch aus dieser „anorganischen" Welt schneidet er für seine Experimente möglichst kleine, überschaubare Systeme heraus und nur soweit er sie sorgfältig isoliert, gelten seine Gesetze. Wenn wir uns aber die produktive Kraft im Weltall ungeheuer dünn und zerstreut vorstellen, so ist es natürlich, daß sie in einem einzelnen herausgeschnittenen, kurze Zeit beobachteten System nicht nachzuweisen ist und nur die Trägheitsgesetze gelten. Wenn der Forscher mit Sonnen und Sternen experimentieren könnte, so würden seine Ergebnisse vielleicht weniger trübsinnig für den Ablauf des Weltprozesses ausfallen[21].

Diese Theorie unterscheidet sich von den übrigen Vorstellungen des Finalismus und Vitalismus. Eine Entwicklung zu einem bestimmten Ende, eine Zielstrebigkeit im prägnanten Sinne finden wir in der produktiven Kraft nicht. Vor allem glauben wir nicht an ein fremdes Lebensprinzip, das der Materie von außen begegnet, sondern wir sehen die Materie und produktive Kraft im Ganzen enthalten, wie Flächen und Winkel im mathematischen Körper. Der Gewinn dieser Anschauung, die menschlichen Geist und produktive Kraft des Weltalls identifiziert, liegt darin, daß diese unerklärliche Kraft uns doch in unmittelbarer Anschauung gegeben ist: in der Selbstbeobachtung der Seele. Wieweit sie fruchtbar ist, würde sich aus weiterer Anwendung der objektiven anorganischen und organischen Entwicklung auf die Psychologie und auf die Anwendung der psychologischen Beobachtung auf jene ergeben. Hier sei nur erinnert, daß wir in der psychischen Kraft zwei Komponenten, die erst in ihrer entgegengerichteten Wirkung wie Zettel und Einschlag die wahre Produktivität bedingten, bemerkt haben: die

entfaltende und die konzentrierende. Diese beiden Komponenten sind leicht in allem Lebendigen nachzuweisen, und wir dürfen sie als expansive und intensive Komponente in der produktiven Kraft überhaupt bezeichnen. Die intensive erhöht den Intensitätsgrad, sie verdichtet die Kraft zur eigentlich schöpferischen, entblößt aber dabei die übrige Materie, so daß diese nur noch dem Trägheitsgesetz zu folgen scheint. Die expansive zieht immer mehr Materie in ihr Bereich, sie muß sich aber durch diese Zerstreuung verdünnen, so daß in ihrem eigenen Gebiet das Trägheitsgesetz weniger vollständig überwunden wird. Nach dieser Auffassung würde auch die produktive Kraft unter dem Gesetz der Erhaltung stehen und trotz ihrer dauernden Wirkung im Weltall doch die Macht des Trägheitsgesetzes nicht abnehmen. Die produktive Kraft würde sich in einem ewigen Kreislauf von Verdichtung und Zerstreuung befinden und nur, wo diese beiden Gegenwirkungen günstig ineinandergreifen, würde sie als echte schöpferische Macht ihr Reich gestalten.

Diese Hypothese könnte naiv-materiell erscheinen, wenn sie nicht durch das Schema der fünf Dimensionen zu erläutern wäre. Dies Schema bedeutet, daß produktive Kraft und räumliches Gebilde nicht in unmittelbare Beziehung zu setzen sind, sondern zwischen beiden die vierdimensionale Energie steht. Ein Analogon des Verhältnisses von produktiver Kraft und Energie besitzen wir im Verhältnis von Energie und räumlicher Form. Nirgends erkennen wir die Energie als wirklich außer an räumlichen Gebilden, doch ist diese Gebundenheit eine sehr lockere. Gewaltige Energien springen von der Sonne auf die Erde über. Dies Überspringen läuft für unsere Wahrnehmung sogar unabhängig von räumlichen Zwischengliedern ab, die wir als Weltäther hypothetisch konstruieren müssen. Selbst in einfachster Mechanik der festen Körper sehen wir den plötzlichen Wechsel: Die stoßende Elfenbeinkugel entlädt im Augenblick ihre gesamte Bewegungs-

energie auf die getroffene. — Je nachdem Eisen magnetisiert wird oder nicht, können in materiell genau übereinstimmenden Maschinen gänzlich verschiedene energetische Prozesse ablaufen. Der energetische Prozeß ist also niemals durch die isolierte Maschine vollkommen bestimmt, sondern hängt von den energetischen Prozessen ab, welche in die des Weltalls verwoben sind.

Das gleiche muß auf der höheren Stufe gelten. Nicht der energetische Prozeß des Alls, sondern erst seine produktive Gesamtkraft kann die Seele des einzelnen vollkommen bestimmen. Wie das Gewitter nicht im räumlichen Apparat besteht, sondern in den so locker an ihm haftenden energetischen Spannungen, die der Blitz durchreißt, so gibt es auch im Völkerleben einen plötzlichen geistigen Umschwung, der die materialistische Geschichtsauffassung verhöhnt. Die Seele ist also nicht ein Exponent des mechanischen Gehirnprozesses, der in die fünfte Dimension ragt, sondern sie steht in Beziehung zu diesem, ohne durch ihn bestimmt zu werden — so wie die Bewegungen eines Fesselballons zur Lage seines Ankers in Beziehung stehen, ohne von ihm bestimmt zu werden. Dies Bild klärt auch darüber auf, was von dem Streit zu halten sei, ob das Gehirn der Sitz der Seele ist. Man kann die Frage bejahen, wenn man darunter nicht mehr versteht als in den Worten liegt. Auf dem gleichen Sitz kann man in sehr verschiedener Haltung sich befinden und so kann der gleiche mechanische Hirnprozeß verschiedenem psychischen Geschehen zugehören. Man würde also besser sagen: Der vierdimensionale Gehirnmechanismus ist Teil, Werkzeug und Körper des fünfdimensionalen seelischen Geschehens.

Die Erinnerung, wie locker die Energie am bestimmten Körper haftet, eröffnet uns neue Möglichkeiten. Wir sahen das Leben immer nur aus einem Keim sich entwickeln und dies wird das Gesetz für das einfach-produktive Wachstum sein, denn aus gleichen Keimen entwickeln

sich oft auch unter sehr verschiedenen Umständen gleiche Formen. Sollte aber nicht doch die produktive Kraft aus dem All in den Keim einstrahlen können und dadurch dessen schöpferischen Kräfte, die Neubildungen, erzeugen, so daß der Keim nur das lebendige Zentrum ist, an das die schöpferische Kraft des All in glücklichen Epochen anschießen kann? Umsonst bemüht man sich, die schöpferischen Mutationen durch Selektion allein zu erklären: sie erklärt nur, daß schlechtere Augen unterliegen, nicht daß Augen entstehen. Gedenken wir der stammesgeschichtlichen Entstehung der Augen. Sicherlich sind sie im Lauf der Entwicklung mehrmals neu entstanden. Das Auge des Tintenfisches ist dem Wirbeltierauge sehr ähnlich, aber die histologischen Schichten der Netzhaut liegen bei beiden in umgekehrter Folge. Das beweist, daß die Entwicklung dieser Augen unabhängig vor sich ging. Wie konnten nun zwei so weit verschiedene Tierformen so unbegreiflich komplizierte Organe in so großer Ähnlichkeit aus sich hervorbringen? Zwingt dies nicht fast zur Annahme, daß die Lichtstrahlen produktiven Kräften angehören, welche das Auge hervorbringen? Und ist dies nicht noch immer die einfachste Erklärung dafür, daß, wie Plato sagt, das Auge sonnenhaft ist? Wenn die produktive Kraft durch Verdichtung im Inneren der Organismen die Fähigkeit besitzt, sich zu betrachten, sich ihrer bewußt zu werden, sollte sie nicht auch von außen auf diese einwirken können, die Werkzeuge aus ihnen herausbilden, die sie hierzu bedarf — da doch dies alles im Innern des einheitlichen schöpferischen Weltgeschehens bleibt? Dann gewänne der Satz, daß der Mensch die Norm, das Herz und schöne Ebenbild der Welt ist, seinen höchsten Inhalt.

Es ist erlaubt, solche Hypothesen anzudeuten, um auf die vieldeutige Unbestimmtheit bloßer Begriffe zu verzichten. Alles Hypothetische muß aber für die folgende Untersuchung unbenutzt bleiben. Es liegt im Sinn dieser Arbeit, nur auf das zu bauen, was, wenn auch nicht un-

widerleglich bewiesen, im Sinne des allgemeinen wissenschaftlichen Geistes als hinlänglich gesichert gelten kann.

8.

Die Abstraktionen

Die vollkommene Erkenntnis der Wirklichkeit wäre uns nur gegeben, wenn wir das All in seiner Gesamtheit und Ewigkeit schauen könnten. Begriffe, Gesetze, Systeme können die Schau nicht ersetzen.

Die menschliche Erkenntnis schneidet aus dem All Teile aus, die für sich eine mehr oder weniger große Selbständigkeit haben. Diese Teile sind die leblosen Dinge und die lebendigen Leiber. Begriffe, die sich auf sie beziehen, heißen konkret.

In diesen konkreten Erscheinungen sind nur Teile der Wirklichkeit, nicht die wirkenden Kräfte und nicht die inneren Zusammenhänge unmittelbar gegeben. Unser Denken schneidet, um sich diesem zu nähern, noch andere in der Erscheinung nicht unmittelbar gegebene Teile aus. Auf diese beziehen sich die abstrakten Begriffe.

Man pflegt die abstrakten Begriffe so zu erklären, daß sie von einer Mehrheit der konkreten Begriffe abgezogen seien. Diese Unterscheidung führt nicht auf Wesentliches. Ich kann nicht finden, daß der Gattungsbegriff „Katze" nicht aus dem gleichen einen Erlebnis gewonnen werden kann wie der konkrete Begriff einer individuellen Katze. Wir reden hier von der phänomenologischen und psychologischen Wesenheit der Begriffe, nicht von ihrer logischen Geltung. Je mehr wir aber versuchen, das Wesen des abstrakten Begriffes zu deuten, um so sicherer erkennen wir, daß dieser Begriff ein Konglomerat der allerverschiedensten Begriffe ist. Das Licht dieser Lampe, die jetzige Farbe

des Abendhimmels, der Mut jenes Menschen — sind das Konkreta oder Abstrakta?

Wenn wir die Begriffe konkret und abstrakt sachlich verwerten wollen, so müssen sie in Beziehung gesetzt werden zum Begriff der Wirklichkeit. Dies soll hier nach dem Schema der fünfdimensionalen Wirklichkeit geschehen.

Fünfdimensional, d. h. Ausdruck der vollen Wirklichkeit, ist der Begriff einer bestimmten „Tat", nämlich das lebendige Geschehnis selbst, nicht eine Abstraktion aus ihm. In ihr enthalten ist der bewußte Wille, der mechanische Energieprozeß und die in ihm agierenden Körper. Woher rührt nun der unbegreifliche Irrtum, daß man gerade dies durchaus Wirkliche, die Tat, als abstrakt bezeichnet?

Dieser Irrtum liegt tief in der Struktur unserer Erkenntnis begründet. Wir sind selten fähig, die volle Wirklichkeit unmittelbar, d. h. im ersten, reinen Sinneneindruck zu erfassen. Schon Tier und Säugling konzentrieren die Erscheinungsbilder zu Dingbildern. Diese Dingbilder berücksichtigen, um die für das Denken notwendige Stabilität, Identität zu gewinnen, ganz besonders die drei unteren Dimensionen. In diesen ist ja die äußere Erkenntnis am klarsten und deutlichsten. Unter dem konkreten Begriff eines Steines meinen wir vor allem seine Form und Farbe und in zweiter Linie seine bleibenden Eigenschaften. Das Dingbild ist also nicht absolut auf die dreidimensionale Vorstellung reduziert, sonst würde ja nur ein mathematischer, substanzloser Körper bleiben, aber doch ist von der Dimension der Zeit abgesehen. Die Wirklichkeit in der Zeit wird nicht bildhaft erlebt, sondern begrifflich als gleichsam statische Eigenschaft nur dem dreidimensionalen Bilde angeheftet. Zum Beispiel wirkt die Schwere des Steines im Fallen, aber dies Fallen ist im Dingbild nicht enthalten, sondern nur die bildhaft nicht vorstellbare Schwere. In dem konkreten Begriff ist

gerade das Wirken selbst nicht mitgegeben, also nicht volle Wirklichkeit, fast möchte man sagen, eine unwirkliche Wirklichkeit. Diese paradoxen Gebilde bezeichnen nicht das Wesen der Wirklichkeit, sie sind aber die festen Kerne unserer Erkenntnis. Dies Bild ist in der Tat zutreffend. Auch der Samenkern ist paradox lebendig-unlebendig. Das Korn liegt viele Jahre ohne sich zu verändern und erweist doch sein Leben, wenn es befeuchtet wird.

Der Sprachgeist erkannte instinktiv, daß die Wirklichkeit nicht aus konkreten Dingen, sondern aus Prozessen besteht. Sie wird daher durch den Satz ausgedrückt, während das Ding durch das Substantiv bezeichnet wird. „Cajus handelt" bedeutet volle Wirklichkeit. Doch deutet sich in dieser Ausdrucksweise schon eine gewisse Gefahr an: Die einheitliche, einmalige Handlung des Menschen wird in Subjekt und Prädikat gespalten. Im genannten Satz ist die Spaltung nicht durchgreifend, denn in ihm ist Cajus lebendig, fünfdimensional gedacht, er ist also mehr als ein konkretes Ding; ebenso ist das Handeln fünfdimensional, denn es setzt in seinem Wesen den handelnden Menschen notwendig voraus. Nur apotiori deutet der Mensch mehr auf die drei unteren, Handeln mehr auf die zwei oberen Dimensionen.

Anders schon in dem Satz: „Cajus lebt." Wenn das Prädikat Sinn haben soll, so kann das Leben im Subjekt nicht schon vorausgesetzt sein. Es schläft gleichsam im Begriff Cajus, wenn es auch nicht erloschen ist; es ist nicht absolut ausgeschaltet, nur „eingeklammert", es ist von ihm abstrahiert. Nach der gewöhnlichen Auffassung ist „Cajus" konkret, „Leben" abstrakt. Wir kommen also zu dem überraschenden, aber unzweifelhaften Ergebnis, daß jener Begriff gerade dadurch und insoweit konkret wird, als er abstrakt wird, nämlich von den beiden oberen Dimensionen abstrahiert. Der Begriff Leben ist aber an sich nicht abstrakt, sondern ge-

rade ein hervorragender Ausdruck der vollen Wirklichkeit — solange er das lebende Subjekt noch in sich begreift! Erst wenn man von den unteren Dimensionen abstrahiert, den mechanischen Prozeß, die sinnliche Erscheinung, den Körper ausdrücklich ausschaltet, wird er abstrakt.

Wir reden natürlich hier von Grammatik so wenig wie von Logik, vielmehr von einer zentralen Frage des Denkens, die ihre Bedeutung für Norm und Entartung erweisen wird.

Sprache und Denken gehen in dieser Methode noch weiter. Nachdem sie notwendig und rechtmäßig den wirklichen Vorgang in Subjekt und Prädikat zerlegten, zerlegen sie das konkrete Ding wieder in Subjekt und Prädikat: „Der Stein ist rund." Dies Prädikat, der Begriff der Rundheit ist ein reines Abstraktum, weil es durchaus zeit- und wirkungslos ist und sich nur auf den Raum bezieht. Also erst hier, nämlich in der dreidimensionalen Stufe werden konkret und abstrakt zu reinen und klaren Gegensätzen, sie gelten beide mithin nur im Gebiet der Abstraktion.

Das Ding, dies abstrakte Konkretum wird mit Recht das „R e a l e" genannt. Der Begriff Res, Realität, Sache wird aber von diesem konkreten Ding ausgehend auch auf wirkliche Prozesse übertragen, aber nur, soweit diese als „Gegenstände, Objekte" des Erkennens deutlich geformt und von dem erkennenden Subjekt abgegrenzt sind (res publica).

Wirklich im höchsten Sinne ist das All in seiner schöpferischen Kraft; von Einzelgestalten sein Ebenbild, der Mikrokosmos, der Mensch mit Wille und Geist. Gerade das Ich aber kann im Realen nicht aufgehen, denn es liegt ja im Sinn des Realen, daß es Objekt eines Subjekts ist. Das Sein, die Wirklichkeit, ist also grundverschieden vom Realen, welches immer nur ein Ausschnitt aus jenem sein kann. Das Reale ist nicht schöpferisch. Es ist „unwirk-

liche Wirklichkeit“, d. h. es entfaltet seine Wirklichkeit erst dann, wenn es in den Kreis der wirklichen Prozesse einbezogen wird.

Dieser Unterschied von Realität und Wirklichkeit scheint instinktiv dem Tier und dem Kinde verständlich zu sein. Sie fühlen die psychischen Prozesse, die Wechselwirkung zwischen fremdem und eigenem Ich als Wirklichkeit, aber nicht als bloßen Gegenstand des Erkennens. Und doch sind so viele Gelehrte für diesen grundlegenden Unterschied blind, ein Irrtum, der vielleicht der folgenreichste in der Geschichte der Philosophie ist.

Mit unseren Sinnen und unserem Verstande nehmen wir die wesentlich dreidimensionale Welt der konkreten Dinge wahr, weiter die wesentlich vierdimensionale Welt der Wirkung, der Bewegung, des Werdens. Hinter beiden nicht greifbar und nicht meßbar liegt die fünfdimensionale Welt des „S e i n s“, aus dem die Wirkung hervorgeht, die Wirklichkeit im höchsten Sinn, die schöpferische Kraft, im ganzen unwandelbar, im Innern die Gestalten wechselnd.

Da wir das Sein, die Kraft — wenn auch nur in Ermangelung einer vollen Einsicht — als ein Unwandelbares ansehen, von dem Werden und Wechsel nur Wirkung ist, so gewinnt die Welt des Seins begrifflich eine gewisse Ähnlichkeit mit der dreidimensionalen Welt der starren Körper, eine Ähnlichkeit, die sie gemeinsam in Gegensatz zu der zwischen ihnen liegenden Welt des Werdens setzt. Hieraus entspringen mannigfache Irrtümer. Man sieht im Sein das Starre, Tote, Unveränderliche und vergißt, daß Wirkung und Werden in ihm ruht.

Mit vollem Rechte erkannte Plato den Ideen, diesen fünfdimensionalen Wesenheiten, die volle Wirklichkeit, das wahre „Sein“ zu, das er mit nicht geringerem Rechte den konkreten Dingen, die ja dem Werden nicht standhalten und, wie nachgewiesen, Abstraktionen sind, nur bedingt zugab. Seine Kritiker, und selbst seine Verehrer be-

haupten das Gegenteil von ihm. Sie behaupten, er habe die Realität der Dinge geleugnet und die abstrakten Begriffe zu Dingen „hypostasiert“. Aber am Ende war Plato kein leerer Schwätzer, und leeres Geschwätz wäre es, zu sagen, die Dinge sind nicht dinglich (real), aber die Abstraktionen sind dinglich. Plato hat dagegen gesagt, Realität, Dinglichkeit ist weniger als Wirklichkeit, die Dinge haben nur Teil am Sein — eine Einsicht, der wir uns nicht verschließen können.

Platons Ideenlehre ist kein starres Dogma, sondern ein lebendiges Gewächs, darum muß man ebensosehr die lebendigen Bilder der Personen in seinen Gesprächen befragen, wie den Inhalt ihrer Reden. Eine Formel kann den Sinn dieser Lehre nicht fassen, aber wer mit allen Sinnen aufnimmt, kann doch zu ihrem schöpferischen Kern dringen.

Plato sonderte wohl sorgfältig die Welt in ihre Gattungen und Arten, aber es gibt keinen gröberen Irrtum als den von Aristoteles eingeführten, daß Idee eine Verdoppelung, eine Verdinglichung dieser Art- und Gattungsbegriffe bedeutet. Idee ist nicht begriffliche Sonderung, sondern Suche nach Einheit, nach dem Herzen der Welt. Die Idee ist Kraft (Dynamis) und der zeugerische Eros, der edelste Rausch (Mania) führt zu ihr. Gut und Schön, das Leitbild aller zeugenden Triebe, sind die Idee der Ideen. Die Idee ist kein abstraktes unsinnliches Wesen, kein unerreichliches Ideal (wie für Kant), denn die Idee des Schönen wird verwirklicht im Leibe des Menschen — nur die Idee des Guten wäre dem leiblichen Auge zuviel! Und in der Tat würde sich die schöpferische Kraft zu Tode gelaufen haben, wenn die Absolute Norm selbst Leib würde: nur die Norm jeden lebendigen Reiches wird Leib.

Wenn diese lebendige Fülle der mittleren Dialoge in den späteren einer intensiveren logischen Untersuchung zu weichen scheint, so wird in ihnen doch nur um so

schärfer gesagt: Die Idee des Guten als Norm, in ihrer Dreigestalt als Maass, Schönes und Wahres ist nicht bloßer Erkenntnisgrund des Wirklichen, sondern die wirkliche Ursache des Kosmos, die Kraft, die gestaltenbildend die tote Raummaterie bis ins letzte belebt. Die Norm als Maass und zugleich die Norm als schöpferische Kraft, wie auch Goethe sie in der „Weltseele" besingt.

Daß Idee und Abstraktion Gegensätze sind, liegt schon im Wort Idee, „Bild". So impressionistisch, in den Erscheinungsbildern die volle Wirklichkeit zu sehen, ist wohl niemand. Konzentration, nicht Abstraktion bildet aus ihnen das Dingbild. Das Dingbild oder (bei Personen) das Gestaltbild nannte Plato Eidos. Wir sehen eine Person schwerlich in irgend zwei Augenblicken völlig gleich, und doch haben wir das identische Bild der dauernden Gestalt. Ist das Abstraktion? Weiter hat aber der Geist die Fähigkeit, auch äußerlich ganz verschiedene Erscheinungsbilder zu Denkbildern zusammenzufassen, die Eigenschaft „Mut", den Affekt „Liebe" einer Person. Diese Denkbilder bedeuten Wirklichkeit, da das Wesen der Person in ihnen enthalten ist — sie hören auf, Bilder zu sein, sie werden zu abstrakten Begriffen, wenn man von der Person, vom Lebendigen überhaupt abstrahiert[22]. Als Hellene sah sie Plato wollend und nicht wollend sinnlich. Es kann nicht geleugnet werden, daß er auf der Suche nach der Idee bisweilen auf den Weg der Abstraktion geriet. Das Leben war ihm noch so sehr sinnliche Fülle, daß Abstraktion für ihn wünschenswerte Ergänzung, nicht Gefahr der Entsinnlichung war. Solche abstrakte Begriffe sind etwa die der Gleichheit, der Ungleichheit. Aber auch diese „Ideen" sind nur abstrakt, sofern wir an die Dinge denken. Psychologisch sind sie keine Abstraktionen aus empirischen Dingbildern, sondern apriori gegebene Begriffe. Sie weisen also auf die produktiven Grundkräfte unseres Verstandes hin und sind daher den echten Ideen verwandt[23].

Die Platonische Ideenlehre wurde als Beispiel angeführt, um auf den Gegensatz zweier grundverschiedener Arten von Erkenntnis und Denken hinzuweisen: die eine strebt nach abstrakten Begriffen, die andere nach dem Nacherleben der gefüllten Wirklichkeit. Ihnen entsprechen als Ziele zwei Arten von Wahrheit. Die erste besteht in der logischen und empirischen Ordnung des Alls, in der Konstatierung der formalen Gesetze, im Nachweis der Beziehungen. Die andere sucht die unmittelbare Einsichtigkeit, die sinnliche Fülle, die lebendige Fühlung, die bildhafte Schau des Ganzen.

Aber es ist dem Menschen nicht gegeben, das vollkommene Bild des Ganzen zu schauen. Wer sich nicht darin befriedigt, in einer Erscheinung das Abbild und Gleichnis des Ganzen zu genießen oder im dumpfen Fühlen des wirkenden Alls sich begnügt, ist angewiesen auf einen denkenden Aufbau des Weltbildes, der ohne Hilfsmittel der Abstraktion nicht möglich ist. Indem wir noch so selbständige Gestalten aus dem All herausschneiden, abstrahieren wir doch schon von ihren wirklichen Beziehungen zum All. Um sich durch diese Abstraktionen nicht auf Irrwege bringen zu lassen, muß man sich jederzeit ihrer bewußt sein und den Weg zur Wirklichkeit, von der sie ausgehen, wieder zurückgehen können.

Es wäre vielleicht für das Denken und die Philosophie eine fruchtbare Vorarbeit, die Worte und Begriffe auf ihren Wirklichkeitsgehalt und auf ihre Abstraktion nach dem Schema der fünf Dimensionen zu untersuchen. Soweit es erforderlich scheint, um dies philosophische Schema im Prinzip zu verdeutlichen, soll hier ein vorläufiger Versuch in dieser Richtung skizziert werden.

Sehr viele Begriffe sind nach Wirklichkeitsgehalt und Abstraktion zwei- und dreideutig. Gerade hier wird die Beziehung auf das Schema wesentliche Mißverständnisse aufklären.

Fünfdimensional sind die Begriffe: Welt, Chaos, Wirk-

lichkeit, Sein, Erlebnis, Tat usw. Die meisten von diesen werden aber auch als Abstrakta gebraucht. Weiter gehören hierher die Begriffe: Mensch, Person, Tier, Lebewesen. Alle diese Worte haben vollen Wirklichkeitsgehalt und sind nur in jenem äußersten Sinne abstrakt, daß sie nicht die gesamte Wirklichkeit, sondern einen Ausschnitt geben.

Wir unterscheiden erstens zwei Grade der Abstraktion: die relative und die absolute. Die relative ist schon durch das Beispiel des konkreten Dinges erklärt. Die Dimensionen, von denen abstrahiert wird, sind eingeklammert, nicht ausgeschaltet. So wird der Stein als wirklich, als schwer gedacht, doch denkt man die Schwere nicht als wirkend, ihn selbst nicht als fallend, er ist als identisch, unveränderlich gedacht: man abstrahiert von der Dimension der Zeit — der Stein ist also aus dem Getriebe der Wirklichkeit herausgelöst.

Eine absolute Abstraktion ist der mathematische Würfel. Ihm sind alle wirklichen Eigenschaften entzogen. Und doch kann man über dies Nicht-Wirkliche „W a h r e s" aussagen — eben nur unter der Voraussetzung der Abstraktion. Wirklichkeit umfaßt immer fünf Dimensionen (oder nach anderen Weltanschauungen doch mindestens vier), Wahrheit gilt in jeder einzelnen Dimension.

Unabhängig von diesen Graden der Abstraktion sind besonders folgende Arten herauszuheben:

I. Die erste Art möchte ich die „s u b l i m i e r e n d e Abstraktion" nennen. Sie entsteht, wenn bei fünfdimensionalen Gebilden von den vier ersten Dimensionen abgesehen wird. Solche Ausdrücke sind Geist und Seele. Diese Ausdrücke sind zweideutig, weil die Abstraktion relativ oder absolut sein kann, je nachdem Geist und Seele von der natürlichen Welt scharf abgetrennt, oder in ihrer Verwobenheit mit animalischem und vegetativem Leben erkannt werden. Viele Begriffe haben außer dieser Zwei-

deutigkeit auch die weitere zwischen Abstraktion und Wirklichkeit. So kann ein bestimmtes Ereignis, sagen wir eine Mordtat, die Wirklichkeit bezeichnen, also den energetischen Prozeß und die räumliche Formung mitbegreifen. Der Begriff kann aber auch auf die fünfte Dimension sublimiert werden und der Mord als Abstraktum, als Straftat gegen Paragraph X scharf von dem Täter gesondert werden. Entsprechend gibt es eine mehr individuelle juristische Gesinnung, die den Täter beurteilt und eine abstrakte, die mehr formal die Tat beurteilt.

Zwischen Wirklichkeit und Abstraktion schwanken die Begriffe Leben, Erlebnis, Bewußtsein, Handlung, Tat, Liebe usw. Der Begriff Person bezeichnet die Wirklichkeit, Persönlichkeit schwankt zwischen Wirklichkeit und Sublimierung.

Ebenso gibt es vierdimensionale Begriffe, die auf die vierte Dimension sublimiert werden können. Bewegung kann den bewegten Körper mitmeinen oder als Gegensatz ihm entgegengestellt werden. So kann Sonnenaufgang abstrakt oder wirklich gelten.

Die sublimierende Abstraktion ist vielleicht die gefährlichste. Sie verführt zu einem unechten (und gänzlich unplatonischen) Idealismus. Religion, Wissenschaft, Kunst sind fünfdimensionale Begriffe, sie bedeuten volle Wirklichkeit gegenüber rein mechanischem Ablauf. Als sublimierte Begriffe der fünften Dimension sind sie aber bloße technische Mittel unseres Verstandes. Sie sind nichts, wenn sie nicht Erscheinungen des Lebens bedeuten.

II. Die zweite und entgegengesetzte Art kann die „reduzierende Abstraktion“ genannt werden. Diese Reduktion besteht darin, daß von den oberen Dimensionen abstrahiert wird. Dahin gehören die mechanistischen Begriffe „Mensch, Tier, Pflanze“, weil in ihnen von dem unmechanischen Lebensgehalt abgesehen wird. Dagegen können wir es nicht Abstraktion nennen, wenn den unbelebten Prozessen keine produktive Kraft zugeschrieben

wird, weil sie bei ihnen nur hypothetisch angenommen wird. Man kann daher von einer vierdimensionalen, mechanischen Wirklichkeit sprechen.

Auch die relative Reduktion auf drei Dimensionen, also die Bildung der konkreten Begriffe können wir nicht eigentliche abstrakte Denkungsarten nennen, da sie eine notwendige Methode der natürlichen Erkenntnis ist, um zu einem anschaulichen Bilde zu gelangen. Der natürliche Verstand unterscheidet mit Recht einen unveränderlichen Träger (Subjekt) und seine Wirkung (Prädikat). Eine Abstraktion liegt erst dann vor, wenn diese notwendige Korrelation vergessen, das konkrete Ding an sich als wirklich gesetzt und somit Realität und Wirklichkeit verwechselt wird.

Entschiedener abstrakt ist die absolute Reduktion. Sie ist das Gebiet der Mathematik. Sie entstammt nicht schlichtem Denken, sondern wissenschaftlicher Methode. Obwohl ihre Gebilde nicht wirklich sind, sind sie nicht bloße Spiele der Einbildungskraft. Ein Traumerlebnis ist wirklich, aber sein Inhalt nicht wahr. Ein substanzloser Würfel ist nicht wirklich, doch ist es wahr, daß ein Würfel zwölf Kanten hat. Unter Voraussetzung der reduzierenden Abstraktion sind die Gesetze der Mathematik unmittelbar einsichtig, diese Einsichtigkeit kann aber auch dem Traumgesicht nicht bestritten werden. Woher kommt dieser berechtigte Anspruch auf Wahrheit in einem Gebiet der Nichtwirklichkeit? Aus einer unmittelbaren oder (z. B. bei irrationalen Zahlen) mittelbaren gesetzmäßigen Beziehung zur Wirklichkeit. $2 \times 2 = 4$ gilt in der wirklichen Welt nicht unbedingt — 2×2 Quecksilbertropfen laufen in einen zusammen. Weil aber die niederen Dimensionen in der Wirklichkeit mit enthalten sind, darum haben ihre Gesetze doch eine bedingte Gültigkeit in dieser. Die Gesetze der Mathematik gelten überall, wo sie durch physische und psychische Wirkungen nicht durchkreuzt werden. Die Mathematik beschränkt

also die Wirklichkeit, um in dem Rest die Wahrheit um so sicherer zu erforschen.

III. Die dritte Art kann als „formalistische Abstraktion" bezeichnet werden. Wenn ich von einem wirklichen Gegenstand alle Eigenschaften abziehe, so bleibt seltsamerweise — im lebendigen Bewußtsein — doch noch ein Etwas, nämlich das leere Fach, die „Leerform" übrig. Diese Leerform behält die Zahl der Dimensionen bei. Denke ich nicht nur die physischen Eigenschaften des wirklichen Körpers, sondern auch die mathematische Form fort, so bleibt der Raum, die bloße Anschauungsform nach Kant.

Diese Zweideutigkeit des Wortes Form wird kaum mehr zu vermeiden sein. Auf der einen Seite steht die konkrete, auch lebendige Form oder auch das innewohnende formende Prinzip, der Ausdruck der einheitlichen produktiven Kraft. „Geprägte Form die lebend sich entwickelt". Der Gegensatz dieser Form ist der Stoff. Der andere Begriff der Form ist die abstrakte Form, der Gegensatz zum Inhalt. Dieser Begriff der Form, der so große Verwirrung zumal in Kunstfragen anrichtet, scheint mir nicht berechtigt zu sein, denn der Gegensatz vom Inhalt ist das Gefäß (welches selbst aus Form und Stoff besteht). Aber an diesen Begriff der Form ist der Begriff des Formalen, der Formel, und weiter die Kantische Lehre so fest geknüpft, daß man ihn nicht vermeiden kann. Ich verwende für diesen Begriff im Gegensatz zu der eigentlichen, der lebendigen Form den Ausdruck „Leerform".

Denken wir von dem mechanischen Geschehen alles Wirkliche fort, so bleibt das raumzeitliche, vierdimensionale.

Eine Unterart der formalistischen Abstraktion ist die „generalisierende". Sie geht den gleichen Weg, aber nicht bis ans Ende. Diese Art entspricht dem gebräuchlichen Begriff der Abstraktion am meisten. Fasse ich

Löwe, Hauskatze usw. zur Gattung Katze zusammen, so läßt sich dies logisch so erklären, daß ich von allen unterscheidenden Merkmalen abstrahiere und im Gattungsbegriff nur die gemeinsamen übriglasse. Notwendig ist dann dieser sehr viel ärmer als die Vorstellung von irgendeiner Katze. Und gerade dieser ausgeleerte Begriff wird der Platonischen Idee gleichgesetzt! Umgekehrt ist die Idee ja die reiche, volle Wirklichkeit, von der jede Erscheinung nur ein verarmter Teil ist. Wer die Idee voll erschaut, der kann aus ihr jede Einzelerscheinung ableiten. Nicht durch Abstraktion, sondern durch Konzentration geschieht das. Es ist ein durch Erfahrung angeregtes, aber nie erklärtes intuitives Erfassen des produktiven Kernes, dem Genie oft möglich, wo alle Erfahrung und Berechnung versagt[24].

Die verschiedenen Arten der Abstraktion können verbunden werden. Wird der Bewegungsprozeß sublimiert, so bleibt die abstrakte Bewegung. Wird diese formalisiert, so bleibt die Zeit. Ebenso beruht der Raum auf reduzierender und formalistischer Abstraktion. Raum und Zeit sind also Schatten eines Schattens, Abstraktionen zweiter Ordnung, in denen die Gefahr des Irrtums verdoppelt ist. Eine Tatsache, die manche Probleme der Philosophie und Sophistik erklärt.

Jede Methode führt zum Irrtum, die mehr abstrahiert, als ihrem Wesen nach notwendig ist. Deswegen ist es falsch, von Raum und Zeit als Gegensätzen zu reden. Notwendige Abstraktionen sind nur Raumzeitlichkeit und Raum. Ebenso ist es falsch, die Wirklichkeit in Stoff und Kraft zu trennen. Die richtigen Abstraktionen sind 1. Energie, welche den Stoff in sich enthält, und 2. Stoff (also keine stofflose Energie).

IV. Die „fragmentarische Abstraktion". Die einheitliche Vorstellung „der runde Stein" wird in dem Satz: „der Stein ist rund" gespalten in das Konkretum und seine Eigenschaften. Jede Eigenschaft ist notwendig

abstrakt, da sie vom Gebilde abgetrennt wird, dessen Eigenschaft sie ist. Dieses Abstraktum kann sich indessen unmittelbar auf eine wirkliche Kraft, auf eine Idee beziehen, z. B. die Eigenschaft mutig. Andere Eigenschaften beziehen sich dagegen auf abstrakte Begriffe, die unter den genannten nicht einzureihen sind, so die Eigenschaft rund. Sie haftet an Gebilden, die bereits auf drei oder zwei Dimensionen reduziert sind, aber auch von diesen gibt sie nur ein Fragment, denn wir können uns „rund" ohne Verbindung mit einem Körper oder einer Fläche nicht vorstellen. Während die früheren Abstraktionen sich systematisch auf die fünf Dimensionen bezogen, handelt es sich bei den Eigenschaften um sozusagen willkürliche Fragmente. Nur daß wir diese Fragmente an verschiedenen Gebilden als gleich erkennen, gibt den abstrakten Begriffen ihren Wert. Diese Gruppe bildet nur einen vorläufigen Sammelbegriff.

V. Die „psychologische Abstraktion". Es ist Eigentümlichkeit der Bewußtseinsvorgänge, daß sie nach zwei Seiten mit der Wirklichkeit verknüpft sind. Einmal sind sie biologische Erzeugnisse der belebten Natur und ohne die Schöpfungsgeschichte der lebenden Wesen nicht möglich. Zweitens beziehen sie sich inhaltlich auf die Außenwelt und spiegeln die Wirklichkeit ab. Alle psychischen Vorgänge sind wirklich auf Grund dieser ersten Beziehung, aber nur das Bewußtsein, das sich im zweiten Sinne auf die Wirklichkeit rückbezieht, ist außerdem wahr oder falsch. Die Psychologie abstrahiert ihrem Wesen nach von dieser zweiten Rückbeziehung, sie fragt nicht, ob die Inhalte wahr oder falsch sind. Von der Seite der sie hervorbringenden Wirklichkeit, des menschlichen Leibes, ist die reine Psychologie auf die fünfte Dimension sublimiert, andernfalls ist ihre Methode psychophysisch oder biologisch.

Trotz dieser doppelten Abstraktion ist der Gegenstand der Psychologie keineswegs abstrakt. Es ist ja eben die

Eigenschaft des Bewußtseins, ein Bild der Wirklichkeit nach dem Schema der fünf Dimensionen zu geben. Alles, was wir von der Wirklichkeit wissen, ist im Psychischen enthalten.

Wenn wir also von psychologischer Abstraktion reden, so kann nur eine weitere Abstraktion gemeint sein. Wir verstehen darunter das Abstrahieren nicht nur von der Wirklichkeit der äußeren Welt, sondern auch von ihrer Vorstellung. Es würden also die rein psychischen Begriffe wie Erlebnis, Affekt, Gefühl übrigbleiben. Aber eben das Erlebnis als Ganzes ist ja, wie wir oben sahen, volle fünfdimensionale Wirklichkeit, selbst dann, wenn wir ein reines Gefühlserlebnis ohne Bewußtseinsinhalt annehmen. Zur psychologischen Abstraktion gehört also weiter, daß aus dem Erlebnis ein Fragment herausgelöst wird.

Als solche Fragmente können wir schon die Sinnesqualitäten auffassen. Allerdings können wir die Eigenschaft „rot“ als Teil eines wirklichen Dinges ansehen. Doch ist sie durchaus verschieden von der Eigenschaft „rund“, welche zu unserer Vorstellung vom Körper an sich gehört. Die Farbe dagegen ist eine Eigenschaft, die für den denkenden Menschen dem Sinn angehört, aber nicht notwendig dem äußeren Ding.

Neben den Sinnesqualitäten gibt es Gefühle, die auf ein Objekt überhaupt nicht hindeuten, Gefühlstöne, die jene Empfindungen scheinbar begleiten, unerklärliche Schwingungen der Seele, also rein subjektive Erscheinungen. Alle solche Fragmente werden abstrakt, wenn sie aus dem lebendigen Zusammenhang herausgelöst werden, um durch methodische Verbindung des Ähnlichen und Gleichen zur sogenannten „phänomenologischen Psychologie“ aufgebaut zu werden.

Streng hiervon zu scheiden ist die Phänomenologie Husserls.

Husserl ist mit den Psychologen in Widerspruch

geraten, weil diese behaupten, daß seine Lehre aus der Selbstbeobachtung stamme, was Husserl mit voller Entschiedenheit leugnet. Ohne mir anzumaßen, diese subtile Lehre, in der gerade die Bestimmung ihres eigenen Wesens die größte Schwierigkeit ist, völlig zu deuten, möchte ich hier doch einen Versuch einschalten, sie auf das Schema der fünf Dimensionen zu beziehen, da gerade in diesem Grenzgebiet von Philosophie und Psychologie der Sinn des Schemas der fünf Dimensionen sich klären muß.

Husserls Methode abstrahiert wie die reine Psychologie ebenso von der äußeren Wirklichkeit wie von den Gehirnprozessen. Wie gesagt, ist es die Eigentümlichkeit des Psychischen, trotzdem fünfdimensionale Wirklichkeit zu bleiben.

Aber Husserl abstrahiert noch weiter eben von dieser psychischen Wirklichkeit selbst, vom wirklichen Erlebnis. Daß dies möglich ist, beweist die Mathematik, welche weder die äußere Wirklichkeit noch das Denkerlebnis als solches, sondern nur die Gebilde des reinen Denkens betrachtet.

Aber doch geht nun Husserl wie der Psychologe von dem Denkerlebnis, nicht von seinen Inhalten aus. Erst nachdem dies geschehen ist, schaltet er aus ihm alles Empirische (das für die Psychologie die Hauptsache ist) wieder aus, er klammert es ein — wie er es ausdrückt — und nimmt damit eine relative Abstraktion in unserem Sinne vor.

Wie vom Weltbild, wenn wir von der Wirklichkeit formalistisch abstrahieren, das fünfdimensionale Schema übrigbleibt, so bleibt vom Erlebnis nach der phänomenologischen Abstraktion dessen Struktur, die Kategorien für sämtliche Funktionen und Begriffe ohne ihren Inhalt übrig.

Diese Methode ist nach einer Seite viel freier als die Psychologie. Im Inhalt unseres Bewußtseins ist ja dessen

Struktur nicht bewußt mitgegeben. Es ist eine produktive Weiterentwicklung des Bewußtseins, das in strenger Abwendung von der „empirischen" Wirklichkeit, in Zurückwendung auf sich selbst in ähnlicher Weise neue Gebilde heraufführt wie der Mathematiker durch Abwendung von der Wirklichkeit und Hinwendung auf die drei- oder zweidimensionalen Gebilde. In beiden Fällen handelt es sich um psychische Produktion, nicht um Selbstbeobachtung.

Allerdings scheint mir, daß diese Methode nach der andern Seite eine Beschränkung verlangt. Ich sehe nicht, wie sie etwas über das wesentlich Psychische, das Gefühl, aussagen kann. Das Gefühl an sich ist ja unbewußt; wenn es aber ins Bewußtsein tritt, so bleibt in der Abstraktion von der Wirklichkeit nicht die Substanz des Fühlens, sondern nur die Struktur seines Bewußtwerdens.

Nun ist anfangs die Struktur des Denkerlebnisses nicht bewußt gegeben, sondern sie wird erst durch die Tätigkeit des Philosophen aus diesem Erlebnis entfaltet. Wir haben aber im IV. Kapitel von „Norm und Entartung des Menschen" dargestellt, daß auch das Denkerlebnis sich aus dem Gefühl entfaltet. So läge die Annahme nahe, daß die phänomenologische Methode ebenso das Gefühl wie den Gedanken in die Ebene der ausführlichen Bewußtheit seiner eigenen Struktur entfalten kann.

Aber es gehört zum Wesen des Gefühls, daß es sich im logischen Gedanken nie vollständig entfalten kann. Soweit sich das Erlebnis auch im subtilen Gedankenbau ausdrückt, so bleibt doch immer ein Gefühlsrest, der in diese Ausdrucksform nicht einströmt. Nur in leiblicher Ganzheit, im Gebilde, im Kunstwerk kann sich das Erlebnis vollkommen nach außen entfalten. Die Phänomenologie kann darum nicht das wirkliche Erlebnis umschreiben, sondern nur d e n Gehalt, der seiner Natur nach Denken werden kann.

Worin besteht nun, wenn Husserl weder über Psycho-

logie noch äußere Wirklichkeit etwas aussagen will, der Wert seiner Erlebnisse für unsern Standpunkt? — Die phänomenologische Abstraktion ist nur eine relative. Wir können jederzeit ihre Ergebnisse mit der Wirklichkeit in natürliche Verbindung setzen. Die Struktur des Denkens, obwohl ohne psychologische Beobachtung erkannt, ist dennoch ein psychologisches Faktum. Es ist eine für die Naturforscher wichtige Tatsache, daß der lebendige Leib derartige Strukturen des Denkens hervorbringt, und weiter, daß er sie hervorbringt (fast) ohne Verwertung der Erfahrung.

Allerdings ist ja die apriorische Fähigkeit des Verstandes durch Kant schon unwiderleglich bewiesen. Aber Kant geht aus von der äußeren, vierdimensionalen Welt, wie sie dem mechanistischen Verstande als Erscheinung gegeben ist. Er weist in diesem Bilde die Kategorien unseres Verstandes nach, starre, tote Fächer, in welche der Erfahrungsstoff eingefüllt wird. Nur aus diesem verarmten mechanischen Weltbild, der Realität, sind diese apriorischen Kategorien gewonnen. Über die wirkliche Welt des Seins kann er als sicheres Wissen nur sagen, daß sie diese Kategorien produziert, nicht von ihnen abhängig ist — wir können von ihr nichts wissen, daher alles postulieren.

Ganz anders geht Husserl nicht von der vierdimensionalen Abstraktion, sondern vom vollen fünfdimensionalen Erlebnis aus. Was von diesem nach der Abstraktion von Wirklichkeit und Empirie übrigbleibt, sind nicht jene starren Fächer, sondern lebendige Strukturen des Erkenntnisprozesses. Sie gelten vor aller Wirklichkeit, weil von deren Erfahrung abstrahiert wurde. Für die äußere Welt gelten sie zuerst nur als Phänomenologie, als Regel der Welt, wie sie uns erscheint, nicht wie sie an sich ist. Wenn wir aber die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit meinen, so ist der geistig-produktive Prozeß, in dem die Welt zum Bild wird, doch selbst wieder ein Teil

der vollen Wirklichkeit, ja von ihrer höchsten Form, der produktiven und schöpferischen Kraft. In ihr sehen wir hier das Wesen der Welt nicht mehr als Erscheinung, als bloßes Objekt des Betrachtens, denn das Sein erkennt sich hier selbst in Zurückwendung auf sich, im eigenen Spiegel. Mag diese Erkenntnis noch so mühsam und teilhaft sein, so schlägt dieser Blick ins absolute Subjekt, ins Zentrum des Seins, des All doch auch für die strengste Wissenschaft eine Brücke von der Welt der Erscheinung zur Welt der Wirklichkeit, die von Kant so unheilbar auseinandergerissen schien. — Im schlichten Gefühl ist freilich diese Kluft niemals entstanden.

Wir versuchen noch anzudeuten, wie im Sprachganzen die Tendenzen der Abstraktion zum Ausdruck kommen. Die Sprache als Ausdruck der Seele, als Leib des Geistes, muß in sich die Grundtriebe der produktiven Kraft, die konzentrierende und die entfaltende Komponente enthalten. Da es sich um ihren sinnlichen Ausdruck handelt, so können wir sie bildhafter als „plastischen" und „dramatischen" Trieb unterscheiden. Die dramatische Sprache gibt die Wirklichkeit in ihrem Wirken und Werden anschaulich wieder, indem sie das Erlebnis auseinanderlegt in seinen konkreten Träger und den von ihm gesonderten Vorgang. „Der Mensch geht." Wir fassen eine Bewegung und Entwicklung lebhafter auf als ein starres Bild. Darum wendet die Sprache diese dramatische Form auch dort an, wo es sich um die Beschreibung eines Zuständlichen handelt. „Die Klippe springt vor, ein Bach durchschneidet die Wiese, Bäume recken sich auf."

Der entgegengesetzte plastische Trieb enthält gleichsam den reduzierenden in sich, er schafft konkrete Formen. Aber er schafft diese nicht auf abstraktem Wege, durch Absehen von der Wirklichkeit, sondern eben durch Konzentration, um das Leben, die Seele in die augenblickliche Erscheinung zu bannen. Er sucht in der Wirk-

lichkeit nicht das Werden, sondern das Sein, darum drückt er sich nicht in Subjekt und Prädikat aus, sondern im Substantiv, das den lebendigen anschaulichen Inhalt umschließt. „Der Tanz, die Leistung, die Tat." Wo der zulängliche Ausdruck fehlt, wird er durch Attribute — Adjektiv, Partizip, Genitiv, Relativsatz — aufgebaut. Diese plastische Ausdrucksweise ist meist nur in Titel und Überschrift frei, sonst verlangt die Gewohnheit die Zerlegung in Subjekt und Prädikat, auch wo diese der Anschaulichkeit nicht dient. Der Satz „die Berge sind hoch" ist nicht anschaulicher als der Ausdruck „hohe Berge". Wo nun das Subjekt infolge seiner plastischen Gefülltheit gar kein Attribut bedarf, muß das Prädikat durch leere Flickworte ersetzt werden: „Diebstahl liegt vor." „Die Reaktion findet statt."

Wenn wir nur die anschauliche Erkenntnis als volle Erkenntnis ansehen, so ergibt sich daraus, daß die lebendige Sprache anschaulich sein muß, und daß die Abstraktion im eigentlichen Sinne diese Anschaulichkeit beeinträchtigt. Es ist aber zu erinnern, daß wir unter Anschaulichkeit nicht nur die der äußeren Sinne, geschweige denn die des Auges verstehen. Anschaulich, intuitiv ist auch, was von unserem Ich miterlebt, mitgefühlt, verstanden wird. (Man findet gerade bei Schilderungen von Goethe, die wegen ihrer Anschaulichkeit berühmt sind, Ausdrücke des Gefühles, besonders häufig wie schön, angenehm, zierlich usw.) In der lebendigen Sprache durchdringen sich die beiden Tendenzen. Durch den dramatischen Stil wird die Beschreibung lebhafter, faßlicher. Aber auch der plastische Ausdruck ist anschaulich, wenn er auch eine stärkere Konzentration des Geistes voraussetzt. Durch ihn erhält die Sprache eine höhere Dichtigkeit und Fülle. Der Gegensatz der anschaulichen, produktiven Sprache ist die abstrakte, analysierende. Wohl kann sie äußerlich die gleichen Mittel gebrauchen, aber es fehlt das bindende Leben. Subjekt und Prädikat fallen tot auseinander. Das

Subjekt wird zum starren Träger des Handelns, das Handeln zum selbständigen, sublimierten Begriff, der nur gleichsam lose dem Träger angeheftet wird. Die abstrakte Sprache sagt darum lieber: „Der Mensch begeht einen Diebstahl“ als „der Mensch stiehlt“.

Diese abstrakte Gliederung ist für die moderne Sprache, die technisch-berufliche zumal, besonders charakteristisch. Die Laien finden z. B. die juristische Sprache unnatürlich und schwerfällig. Das ist vielleicht nicht richtig: Diese Sprache ist der natürliche Ausdruck einer abstrakten Denkweise. Für den, der nicht von der Wirklichkeit, sondern von abstrakten, „definierten“ Begriffen, vom Gesetzbuch ausgeht, ist eine solche Ausdrucksweise übersichtlicher und handlicher, als eine anschaulich beschreibende. Methodische Arbeit wird auf abstrakte Begriffe, auf technische „Leerformen“, die auf viele Einzelfälle passen, nie verzichten. Aber man muß wissen, daß abstrakte Sprache nie die Wirklichkeit adäquat ausdrücken kann. Wenn man den anschaulichen Begriff einer Banknote vergleicht, die ihren sicheren Wert durch die Währung der Reichsbank hat, so ist der abstrakte ein Scheck, dessen Einlösbarkeit nur durch besondere Prüfung nachzuweisen ist.

Man sagt, daß die dichterische Sprache die abstrakten Begriffe nicht verträgt. Das ist richtig — nur gerade nicht unter dem üblichen Begriff der Abstraktion. Dichterische Sprache ist lebendige Einheit. Undichterisch ist das starre Auseinanderfallen von Konkret und Abstrakt. Die sogenannten abstrakten Begriffe stören aber niemals den dichterischen Ton, wenn sie nur von dessen lebendigem Fluß gefüllt werden. Blume ist nicht weniger anschaulich als Vergißmeinnicht, Norden als Nordkap, Erbarmen als Almosen. Erst durch Blutarmut, Entstofflichung werden diese Worte abstrakt. Es ist Frage der Geisteskraft, ob ein so allgemeiner Ausdruck wie „Tat“ ganz von lebendiger Spannung geschwellt werden kann.

Ein Beispiel für die Methode soll noch folgen, weil es um seiner selbst willen wichtig ist. Es ist der Gegensatz von Körper und Seele.

Der konzentrierende Ausdruck heißt: Mensch, Leib, Gestalt, Person; der entfaltende: Der Mensch lebt. Die Abstraktion trennt nun Leben oder Seele vom leblosen Menschen, dem Körper. Dann steht der lebendigen Anschauung „Leib“ (worunter wir immer den belebten verstehen) die abstrakte Deutung Körper und Seele gegenüber.

Die Wissenschaft verfährt folgerichtig, wenn sie den Menschen in der Physiologie auf ein vierdimensionales Geschehen und in der Anatomie auf seine dreidimensionale Beschaffenheit reduziert. Diese Abstraktionen dürfen nur relativ sein, indem sie die Tatsache des Lebens gelten lassen.

Der Biologie, Anthropologie und Psychologie steht die fünfdimensionale Betrachtung zu. Niemals sind diese Wissenschaften, soweit sie sich ganz in das Gefolge der modernen Naturwissenschaft begeben wollen, trotz aller Fortschritte ihrer Hilfswissenschaften in hilfloserer Lage gewesen als heute. Sie müßten die Physiologie vollständig umgreifen, wie diese wieder die Anatomie vollständig in sich begreift. Aber gerade ihr Beruf, das Übergreifen auf die fünfte Dimension, auf die produktive Kraft wird ihnen von der mechanistischen Physiologie als Verrat an der Naturwissenschaft angerechnet.

Uns gelten die dreidimensionalen Körper und die auf die vierte oder fünfte Dimension beschränkte Seele als unwirkliche Abstraktionen. Wir glauben nur an den Leib, den lebendigen, die Vernunft in sich tragenden, fünfdimensionalen, der Körper und Seele umfaßt.

9.

Die Wirklichkeit

Der nächstliegende Einwand gegen die dargestellte Anschauung ist der, daß eine bloße Analogie zwischen Geistesleben und äußerer Natur zu innerer Verwandtschaft, selbst zur Identität der hervorbringenden Kräfte umgedeutet sei. Dieser Einwand ist widerlegt durch die Verwobenheit beider Welten im Menschen, durch das Aufsteigen des Seelischen aus dem dumpfen Leben und des klar Bewußten aus dem Seelischen. Die Einheit beider Welten ist uns in der belebten Natur primär gegeben, erst das Denken zerschneidet sie, je nach seiner Methode, abstrahierend an dieser oder jener Stelle.

Aber ein radikaler Einwand ist noch nicht widerlegt. Wir setzten naiv die äußere Wirklichkeit auch als außerhalb unseres Bewußtseins wirklich voraus — wissen wir aber etwas von dieser „Dingwelt an sich?" Sind es nicht nur die Gesetze des eigenen Verstandes, die dieser den Dingen als ein begriffliches Schema überwirft?

Wir fangen die Untersuchung, wenn auch im Fluge, noch einmal von vorn an. Die primäre Gegebenheit, von der der Philosoph wie der Psychologe ausgehen muß, ist das psychische Geschehen, soweit es sich im Oberbewußtsein spiegelt, also das „Erlebnis" im engsten Sinne. Die Teile des Bewußtseinsinhaltes schießen an zwei Brennpunkten an: Ich und Ding. Das Ding bildet sich im Bewußtsein klar, deutlich, anschaulich. Das Ich (Wollen, Gefühl) ist kaum faßbar. Soweit aber das spiegelnde Ich sich selbst erfassen kann, verlieren die Dinge etwas von ihrer unmittelbaren Wertigkeit: sie werden zu Dingbildern, zu bloßen Affektionen des Ich.

Man kann sagen: Das Ich hat den Vorzug der unmittelbaren Sicherheit, der Urgegebenheit, das Ding den Vorzug der unmittelbaren Deutlichkeit.

Die Philosophie strebt aus diesem Dualismus zur Ein-

heit. Nun ist eine gewisse Einheit ja gegeben, denn beide Welten sind uns ja unmittelbar als Vorstellung, also nur als psychische Welt gegeben. Doch führt diese Erkenntnis, so grundsätzlich und notwendig sie ist, nicht weiter. Alle logischen Verrenkungen (Mach, Verworn) verdecken den Zwiespalt anfangs, um ihn nachher um so krasser hervortreten zu lassen.

Denn wenn uns auch die Dingbilder nur psychisch gegeben sind, so sind uns doch die Dinge primär als eine Wirklichkeit außerhalb unserer Seele, unabhängig von ihr gegeben. Verwischt man die Grenze von Ich und Dingbild, so klafft der Abgrund zwischen Dingbild und äußerem Ding um so tiefer.

Sieht man die Welt der Dingbilder als einen bloßen Zustand der Seele, als einen Traum an, so kommt man allerdings zu einer konsequent-monistischen Weltanschauung — aber damit verneint man den Sinn alles Denkens, jeder Anschauung, die Möglichkeit der Erkenntnis.

Die Naturwissenschaft versucht dagegen, das Psychische von den äußeren Dingen abzuleiten. Sie zerlegt die Dinge in Elemente und Atome und versucht aus ihnen die Welt, auch die Seele aufzubauen. Dies ist ein Weg echter, intuitiver Erkenntnis und zweifellos muß die Wissenschaft ihn gehen, soweit er gangbar und fruchtbar ist. Wir sahen aber, daß er für alles Produktive, alles Lebendige und zumal alles Psychische vollständig versagen muß. Vieles ist auf diesem Wege erreicht worden, aber nie hat der Abgrund zwischen Seele und Stoff tiefer geklafft als unter dem Zeichen naturwissenschaftlicher Gesinnung.

Indem wir die Vereinigung mehr von der psychischen Welt aus suchen, fragen wir zuerst: was an unserem Weltbild ist wahr? Wie weit erkennen wir die äußere Wirklichkeit, das Ding an sich? Dies eben ist die kritische Frage, der wir bis jetzt aus dem Weg gingen.

Wenn wir sonst die griechische Philosophie um ihre

lebendigen, den Doppelsinn der Erscheinungen plastisch wiedergebenden Ausdrücke beneiden müssen, so hat der Deutsche für das Gesamtobjekt der Philosophie einen unübertrefflichen Ausdruck. „Wirklichkeit" bezeichnet im Stamme das Wirken, das im Werden Erscheinende, in der Wortform das Bleibende, das „Seiende". Nicht mehr und nicht weniger ist das Ziel der Philosophie. Wirklichkeit hat nichts mit der Enge der Realität zu tun. Sie bedeutet nicht nur das Objekt, das mir entgegensteht, sondern auch das Wirken, das Ich heißt, — beide in ihrer wirkenden Vereinigung. Wer den Kieselstein für „wirklicher" hält als den Willen des Feldherrn, hat kein Ohr für dies Wort.

Nach Kant können wir die Wirklichkeit, das Ding an sich nicht erkennen, da sie uns ja nur als Erscheinung gegeben ist. Diese kritische Überlegung ist notwendig; ob aber dieser radikale Skeptizismus notwendig ist, ist noch zu prüfen.

Kant unterschied das apriori und das empirisch Gegebene: Was bedeutet diese Unterscheidung? Nicht: Primär und durch Erfahrung Gegebenes. Alles „Wissen" beruht auf Erfahrung im weiteren Sinne. Wenn ich weiß, daß $2 \times 2 = 4$ ist, so beruht dies „Wissen", im Gegensatz zum bloßen Einfall, zur bloßen Meinung auf der inneren Erfahrung, daß für das Denken dieser Satz notwendig ist.

Nun braucht man die innere Erfahrung nicht als eigentliche Erfahrung anzusehen und als empirisch nur die äußere Erfahrung zu betrachten. Aber Kant hat diese Unterscheidung nicht gemeint, denn er betrachtete ja die Gefühle, die doch zweifellos der inneren Erfahrung angehören, als empirische Daten.

Die Erklärung liegt darin, daß Kant, wenn auch ohne völlige Konsequenz, schon die phänomenologische Methode anwandte, also seine Unterscheidung nicht auf die volle Wirklichkeit, sondern auf eine Abstraktion bezog. Er sah ebenso von der physischen wie von der psychischen

inhaltlich in der Erfahrung gegebenen Wirklichkeit ab und ging von dem aus, was dann als reine Erkenntnis übrigblieb. Er sah aber nicht das Erlebnis, den Akt des Erkennens an, sondern nur seinen Inhalt. Weiter verkannte er, daß man danach die Wirklichkeit, um über sie etwas auszusagen, wieder einführen muß, daß man sie nicht ausschalten, sondern, wie Husserl es nennt, nur „einklammern" darf. Was Wunder, daß er für das Verhältnis von innerer und äußerer Wirklichkeit, über Ding und Ich (Ich als lebendige Person, nicht als begriffliches Subjekt des Denkens) eine so unbefriedigende Lösung fand. Dies Genie der Abstraktion konnte Irrtümer stürzen, Wahrheiten sagen, aber nicht die Wirklichkeit als Ganzes schauen.

Wir gehen nicht von Abstraktionen zweiter Ordnung wie Zeit und Raum aus, sondern vom Dingbild, wie es uns wirklich gegeben ist; nicht vom Ich, das wir als Subjekt des reinen Denkens setzen, sondern vom fühlenden, wollenden Ich.

Welches sind die Erkenntnisquellen der äußeren Welt, die Elemente der Dingbilder?

I. Die Materie der Dingbilder. Wir bauen sie auf aus Farben, Tönen, Gerüchen, Geschmäcken, Gefühlen, also den Sinnesqualitäten. Die Dinge im konkreten Sinne bauen wir allerdings auf aus Farben und Tastgefühl, die übrigen Qualitäten sind nur ihre Ausstrahlung. Das Bild der Geige, auch der Akt des Geigenspieles baut sich in Farben auf; die Töne weisen nur auf diese Wirklichkeit hin. Der dumpfste Sinn und der hellste fassen die äußere Wirklichkeit am eindringlichsten.

Diese Sinnesqualitäten haben gewiß eine Beziehung zum äußeren Ding an sich, aber keine feste, geschweige denn apriori notwendige. Die Farbe ändert sich in der Beleuchtung. Denkbar ist durchaus ein Auge, das den blauen Himmel rot sieht. Die Qualitäten gehören also der Erscheinung des Dinges an.

Zugleich sind diese Qualitäten Wirklichkeit, Urphänomene der psychischen Welt. Das Weiß der Lilie, der Duft der Rose sind wirkliche Erlebnisse auch ohne Beziehung auf die wirkliche äußere Welt.

II. Die Form der Dingbilder. Anders verhält es sich mit den Umrissen der Dinge, die sich im Raum, der wirklichen Vorgänge, die sich in der Raumzeitlichkeit abzeichnen. Hier haften wir nicht am Erscheinungsbild, wir sehen gleichsam durch dies hindurch ein objektives Dingbild. Man muß ja erst lernen, daß man am Erscheinungsbild des Hauses alle Winkel schief, daß man überhaupt nur Flächen sieht — gerade der natürliche Verstand sieht den wirklichen Körper, die rechten Winkel.

Diese Form des Dingbildes scheint mir nun denknotwendig zu sein! Wir können uns keinen Geist vorstellen, für den eine Kugel eckig und ein Würfel rund ist, oder einen Geist, für den ein Uhrwerk anders abläuft als für unsern.

So scheint es klar, daß die Sinnesmaterie der Erscheinung, die raumzeitliche Form dem Ding an sich gehört.

Kant scheint das Gegenteil zu beweisen. Gerade die sinnlichen Qualitäten sind ja empirisch gegeben, Raum und Zeit apriori. Wenn Raum und Zeit apriorische Anschauungsformen sind, so heißt dies, daß die Form der Dinge wenigstens potentiell im Psychischen vorgebildet ist. Dies ist allerdings unzweifelhaft der Fall. Aus der primären Anschauung der mathematischen Gebilde geht hervor, daß die Formen der inneren Welt angehören.

An dieser Stelle liegt das Problem: Die raumzeitliche Form hat objektiven und subjektiven Charakter.

Den objektiven Charakter dieser Formen nützt ja die technische Wissenschaft intensiv aus. Mit ihren Formeln führt sie komplizierte Berechnungen der räumlichen Formen, der maschinellen Abläufe aus. Diese Rechnungen entziehen sich jeder Anschaulichkeit, sie können ausgeführt werden ohne Kenntnis des Gegenstandes — und

doch gibt der Erfolg ihnen Recht. Wie ist nun dies Übergreifen der apriorischen psychischen Gegebenheit auf die äußere Welt möglich?

Kant übersieht diese Übereinstimmung nicht, die äußere Wirklichkeit ist ihm kein Traum. Er sagt ungefähr (Kr. d. r. V., II. Ausgabe S. 163—169): Entweder macht die Erfahrung die Begriffe, oder die Begriffe machen die Erfahrung möglich. Das erste findet nicht statt, eben weil die Erkenntnis apriori ist. Das zweite findet sicher statt, denn wenn die Raumvorstellung nicht wäre, könnten wir nichts räumlich auffassen.

Diese Erklärung scheint mir nicht zureichend. Sie paßt auf die sinnlichen Qualitäten, denn nichts hindert mich anzunehmen, daß es den Ton a nicht objektiv gibt, sondern nur mein Ohr eine bestimmte Schwingungszahl der Luft als Ton a empfindet. Diese Blume hier kann ich so gut rot wie blau denken. Aber was sollte aus dem Ablauf der Uhr werden, wenn ihre Räder viereckig wären? Selbst wenn man dies dadurch hinlänglich geklärt fände, daß der Verstand eben allen Dingen an sich die Begriffe der Raumzeitlichkeit überwirft, so sind doch nicht die praktischen Erfolge der mathematischen und physikalischen Wissenschaft erklärt.

Aber selbst diese Möglichkeit zugegeben: Ist es denn richtig, daß wir die äußere Wirklichkeit unter diesen Begriffen, zu denen Kant auch den von Ursache und Wirkung rechnet, betrachten m ü s s e n? Der naive Verstand gewiß nicht. Er schließt nicht: Dieser Körper muß eine hinreichende Ursache haben, um in die Höhe zu springen, sondern: Wenn dieser Körper ohne hinreichende mechanische Ursache in die Höhe springt, so ist er lebendig.

Die Erkenntnis des Lebendigen, des „Du“, ist in uns primär vorgebildet, so gut wie die Erkenntnis mechanischer Wirklichkeit[25]. Erst wenn wir das Leben oder die produktive Kraft überhaupt ausschließen, sehen wir notwendig die Welt unter dem Trägheitsgesetz, als Glei-

chung von Ursache und Wirkung; und erst wenn wir die Veränderungen durch Wirkungen in der Zeit ausschließen, sehen wir die Welt unter dem mathematischen Gesetz. Wenn das Leben auch diesen Gesetzen nicht widerspricht, so entspricht es ihnen doch auch nicht, es ist mehr als diese Gesetze einschließen — dürfen wir also noch sagen, daß wir die Wirklichkeit nur unter diesen Begriffen erfassen können?

Kant gibt denn auch noch eine weitere Möglichkeit an, die Übereinstimmung der äußeren Erfahrung mit den apriorischen Gesetzen zu erklären. Die Begriffe könnten uns mit unserer Existenz eingepflanzte Anlagen zum Denken sein, die von unserem Urheber so eingerichtet worden, daß sie mit der fortlaufenden Erfahrung übereinstimmen. Also eine Art prästabilierter Harmonie[26].

Diese Möglichkeit abzulehnen, war leicht. Aber seltsamerweise hat Kant gar nicht von der vierten Möglichkeit gesprochen, die mir die allein befriedigende scheint.

Kant nannte das absolute Subjekt, von dessen Spontaneität unsere moralische Bestimmung ausgeht, ein „Ding an sich", das unserer sinnlichen Erkenntnis vollkommen entzogen sei[27]. In unsere Benennungsweise übertragen erkannte er es also als Wirklichkeit. (Denn für welches Wesen könnte der Begriff Ding unpassender sein, als für diesen prinzipiell unerkennbaren Grund des Wirkens?) Schopenhauer nannte diese Wirklichkeit „Wille" und fand sie in der ganzen belebten und unbelebten Natur.

Beide waren der Ansicht, daß die ganze Welt der Erscheinung eine Täuschung sei, daß Raum und Zeit einem unerkennbaren Etwas, bzw. dem Willen als trügerische Hülle übergeworfen seien.

Ist dieser absolute Skeptizismus des Erkennens notwendig? Wenn wir dem vernünftigen Ich Wirklichkeit zuschreiben, kann darum nicht auch die Welt, so wie sie unserer Erkenntnis erscheint, in sich Wirklichkeit enthalten? Sicher ist es, daß das Ich in seinem Bewußtsein

die fünf Dimensionen produzieren kann. Ist denn das aber ein Beweis *dagegen*, daß die produktive Kraft das Weltall nach den gleichen fünf Dimensionen wirklich geformt habe? Ja, ist es nicht vielmehr ein Beweis *dafür*, denn das Ich ist doch nur ein Teil jener produktiven Gesamtkraft, und wir können nicht dem Teil die Fähigkeit beimessen, die der Gesamtheit prinzipiell und absolut mangelt.

Kant ging aus von einer absoluten Abstraktion der Vernunft auf der einen (Sublimierung) und der vierdimensionalen Natur auf der anderen Seite (Reduktion). Dann konnte in der Tat die Natur nicht wirklich werden, da ihr die fünfte Dimension und damit die produktive Kraft fehlte, und die Vernunft konnte nicht sinnlich erkannt werden, da ihr die Verwurzelung in den unteren Dimensionen entzogen war. Aber man wende nur den Blick ab von diesen beiden Abstraktionen und blicke fest auf das All-Ganze. *Dann sieht man, daß die Natur, die Kant mechanisch begriff, selbst produktiv verfährt, und daß die Vernunft keine Feindin der Natur ist, sondern die verdichtete Natur selbst.*

Vielleicht ist dieser Blick, der die menschliche Seele verwoben und im Einklang mit der Natur sieht, kein logischer Beweis gegen Kant, denn auch diese Betrachtung geschieht durch Vernunft, und die Vernunft kann ihrem eigenen Spiegelbilde die Begriffe, die ihr angeboren sind, übergeworfen haben. Auch unsere eigene Seele ist der Erkenntnis nur als Erscheinung gegeben. Aber dieser einheitliche Blick bereitet den folgenden vor.

Geist und Natur bauen ihre Produkte in derselben Weise auf. Man wird einwenden, es handele sich hier gar nicht um Gleichheit, sondern um Korrelation von entgegengesetzten Dingen: Erkennen und Erkanntem, Subjekt und Objekt. Und nun kommt es darauf an, den Irrtum in dieser Voraussetzung nachzuweisen.

Nicht nur als erkennender, sondern als aufbauender, als produktiver verfährt der Geist nach jenen Gesetzen des Wachstums und der fünf Dimensionen. Wir sahen, daß aus bloßen „Empfindungen“ der Aufbau von Dingbildern nicht zu erklären ist. Um so auffallender ist die vitale Gewalt, mit der die einfachsten Empfindungen gleichsam Vorstellungen in sich hineinsaugen, um sich zu Dingen zu erfüllen. Man bemerkt im Halbschlummer, wie dumpfe, unbedeutende Organ-Sensationen sich zu bestimmten körperlichen Vorgängen ausbauen. Unkritische Menschen beeidigen komplizierte Geschehnisse, ohne zu ahnen, wie wenig davon in objektiver Wahrnehmung möglich, geschweige denn wirklich war. Wie schwer ist es z. B. anfangs beim Behorchen des Herzens zu unterscheiden, was gehört und was gefühlt ist. So stark ist die Tendenz der Empfindungen, zum klopfenden Herzen, zum körperlichen Dingbilde zu werden.

Und nicht zum Dingbilde allein, sondern zum wirklichen Dinge verkörpert sich das Gefühl. Denn diese Tendenz greift aus dem Psychischen in die äußere Welt und macht das wirkliche Erlebnis im Menschen zur Wirklichkeit außer ihm. Alle menschlichen Werke, Plastik und Bauten, Gärten und Staaten sind Verkörperungen dieser ursprünglichen Erlebnisse. Der Geist baut nicht nur in der Erkenntnis, sondern in der leibhaften Welt auf.

Und auf der anderen Seite! Die Pflanze verfährt doch nicht nur, soweit sie erkennbar ist, nach jenen Gesetzen. Ihre Gestalt, der mechanische Ablauf ihrer Prozesse, das könnte wohl eine Formung unserer angeborenen Begriffe des Raumes und der Kausalität sein. Aber gerade ihr lebendiges Wachstum bleibt ja in seinem Wesen unserem Geist (solange er sich nicht intensiv in das Lebendige vertieft) nach jenen angeborenen Kategorien der Vernunft prinzipiell unverständlich. Nur diesen Sinn kann es doch haben, wenn man vom Rätsel des Lebens spricht. Gerade im wesentlichen, im lebendigen Wachstum verfährt die

Natur nicht nach dem Schema der Kantischen Begriffe, sondern unabhängig von diesen nach den Gesetzen des produktiven, fünfdimensionalen Geschehens. Gewiß, absolut läßt sich der kritische Skeptizismus nicht widerlegen. Denn alles, wovon wir reden, bleibt noch in unserer Vorstellung. Auch der Solipsismus, der die Welt für einen bloßen Traum erklärt, läßt sich ja unmöglich widerlegen.

Aber widerlegt ist die Kantische Anschauung, die dem Ding an sich Freiheit beilegt und der Natur keine. Denn Geist und Natur verfahren schöpferisch, und welche vollkommenere Freiheit ist denkbar als die schöpferische! Und gerade hier am wenigsten handelt es sich um Korrelation von Subjekt und Objekt des Erkennens. Denn die schöpferischen Prozesse des Geistes und die schöpferischen der ungeistigen Natur (Artbildung durch Mutation) stehen überhaupt nicht in erkennbarer Beziehung.

Und widerlegt ist Kant, wenn er die Wirklichkeit an sich für unerkennbar hält. Wieweit sie erkennbar ist, bleibe dahingestellt, aber es gibt Erlebnisse, in denen wir bis in ihre Mitte schauen.

Was ich erkenne ist nur meine Vorstellung. Wenn aber Geist und Natur gar nicht Gegensätze sind, wenn beide derselben Wurzelkraft entstammen, muß ich dann noch glauben, daß meine Vorstellungen in ihrem Wesen notwendig falsch sind? Falsch sein können sie durch die Sinnesqualitäten, durch Färbung, durch subjektive Verzerrung, aber wahr sind sie in ihrem Skelett, in Raum, Raumzeitlichkeit und mechanischer Kausalität eben deshalb, weil diese nur die Abstraktionen aus der wirklichen produktiven Kraft sind, der Geist und Körper entstammen.

Damit ist die entgegengesetzte Anschauung des Empirismus, welcher ohnehin der Empirie noch mehr widerspricht als der Logik, widerlegt. Wohl scheint die Erklärung sehr naheliegend, daß der Geist deswegen mit der Außenwelt übereinstimme, weil er seine Begriffe von ihr

allmählich abstrahiert und Punkt für Punkt vererbt habe. Er soll also nur deswegen in der Welt wirken können, weil er sich ihr angepaßt hat. Aber längst, ehe eine aus Sinneswahrnehmungen abstrahierende Erkenntnis da war, konnte die Pflanze in der Welt wirken, sich der mechanischen Kräfte zur Verkörperung ihres eigenen Gesetzes bedienen. Es ist nicht der Sinn der psychischen Kraft, die jene vegetative fortsetzt, nur Spiegelbilder der Dinge zu liefern, die eben als Abbilder doch grundverschieden sind vom Ding selbst, — es ist ihr Sinn, Wirklichkeit aufzubauen. Eben weil sie körperlich, „reale" Dinge aufbauen kann, die mit der äußeren Wirklichkeit identisch sind, darum genügen ihr auch die inadäquaten Zeichen, die Sinnesempfindungen, um psychisch ein Abbild der äußeren Wirklichkeit nachzubauen, das nicht in allen Einzelheiten, aber im Wesentlichen adäquat ist.

Keine Erklärung der Wirklichkeit sollte versucht werden und keine logische Beweisführung. Es genügt uns, die Erscheinungen, in denen wir leben, so wirklich wie möglich, d. h. so dinglich begrenzt und doch in den Kreislauf des Geschehens so innig verwoben wie möglich zu sehen. Um denen zu entgegnen, die entweder die äußere Welt entwerten um einer jenseitigen willen, oder die umgekehrt nur die Materie verehren und die produktive Kraft leugnen, schien es nötig, das scheinbar Getrennte und Entgegengesetzte durch das Begrenzende und ordnende Schema der fünf Dimensionen fest ineinander zu fügen.

Wenn aber die produktive Kraft ihrem Wesen nach unerklärbar bleibt, so ist sie doch kein bloßer Begriff, denn wo wir hinblicken in Geist und Natur, sehen wir ihre Äußerungen[28]. Eine kritische Tendenz gegen den dualistischen Glauben an übernatürliche Kräfte hat diese Theorie nicht, wenn sie auch völlig von ihnen absieht. Produktive Kräfte können sich in Formen ausdrücken, die in dies Schema nicht passen, und es wäre kein ernsthaftes Ge-

schäft, sie schulmeisterlich zu korrigieren. Gehört doch heute im Bereich der Naturwissenschaft mehr Mut zur religiösen Toleranz als zur Negation.

Wenn für unsere Ansprüche ans lebendige Miterleben der Allwirklichkeit die mechanistische Einschränkung ebenso wie der kritische Skeptizismus uns zu bescheiden ist, so befriedigt uns doch nicht die romantische Verehrung des Erlebens an sich, die mystische Versenkung in den Augenblick des schöpferischen Gefühls, die geistige Geringschätzung der Körperwelt. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“ gilt uns im Sinne Goethes: Die vergängliche Gestalt ist wirklich, aber sie ist zugleich das sinnliche Gleichnis der anders nicht erkennbaren schöpferischen Kraft des Alls.

Es mag scheinen, daß diese Untersuchung nicht notwendig zum Thema gehört, daß sie eine theoretische Betrachtung sei, die jedem überlassen bleiben könne und an der Wirklichkeit nichts ändere. Aber es wird sich zeigen, daß man von der Norm des Staates nicht zu reden vermag, solange die heute gerade in der Naturwissenschaft so tief verschüttete Wahrheit nicht ans Licht gezogen wird: das Wesen des Menschen sei produktive Kraft; Gestalt zu werden und die Welt zu gestalten sein Sinn.

KAPITEL III

DER NORMALE STAAT

10.

Der Staat als Schöpfung

Im Menschen ist die produktive Kraft des Alls, welche in Pflanzen und Tieren als langsame und seltene Neubildung morphologischer Arten wirkt und sich genügt, zu einer intensiveren Form verdichtet. In ihm ist sie entbunden, durch ihn kann sie neue Mittel, ja einen neuen Raum ihrer Tätigkeit erschaffen. Diese Form der produktiven Kraft ist der Geist.

Vom Geist aus gesehen ist die ungeistige Kraft der unbelebten und belebten Natur ein Ungeschlechtliches oder auch Mütterliches, eine gebärende Kraft, die nach langem Tragen die neue Form ans Licht entläßt. Dieser dumpfen Kraft gegenüber ist der Geist hell, männlich, dem Stoff entfremdeter. Nicht langwierig tragend erzeugt er die neuen Formen, sondern schnell befruchtend, nicht langsam überfließend wie die Wärme, sondern überspringend wie der Funke.

Das Keimplasma vererbt den Geist nicht mit jener hohen Wahrscheinlichkeit wie körperliche Eigenschaften. Darum genügt dem Geist nicht die Fortpflanzung im Kinde; er braucht zur eigenen Wiedererzeugung die Auswahl in der Gemeinschaft, er braucht den Geist der Gemeinschaft, den Staat, der die Bedingungen seiner Wiedererzeugung schafft und erhält . . .

Die Abneigung gegen die produktive Kraft äußert sich heute auch darin, daß man lieber schon ihre dumpfe Form als ihre geistig-männliche anerkennt. Wer in der Pflanze hauptsächlich die Chemie sucht, wird auch im Staat nur pflanzliches Wachstum, dumpfen Ausgleich von Kräften und unbewußtes Angliedern von Zutaten finden. Der

gründende Heros wird dieser Auffassung zur Fabel, zum bloßen Symbol für sinnlos andrängende Materie. Aber nicht einmal die Schlacht ist ein bloßer Ausgleich gegeneinander gewälzter Massen, sondern je mehr sie eine Entscheidung bringt, um so mehr trägt sie das Gesicht des siegenden Feldherrn.

An vielen Domen hat man durch Jahrhunderte gebaut, aber Kunstwerke sind sie nur dadurch, daß die Idee e i n e s Meisters zur herrschenden wurde. So mag auch der Staat aus vielen historischen Elementen zusammengewachsen sein, ja gerade in der Bindung vieler Gegensätze seine größere Kraft bewähren: Staat, Einheit, Kraft ist er doch allein dadurch, daß eine Idee die herrschende, zentrale, allen anderen Rang und Stellung anweisende ist. Diese Idee kann nur die Idee eines Heros sein, denn es ist kaum denkbar, daß der gleiche schöpferische Prozeß zufällig in mehreren Menschen gleichzeitig geschieht.

So verstehen wir den Staat als Auswirkung der höchsten schöpferischen Kraft des Menschen. Der Traum des Heros wird Wirklichkeit im Staat.

Es bleibe aber dahingestellt, ob die Gründung des Staates der höchste und wesentliche Beruf des größten Menschen ist. Denn hier betrachten wir nicht die Kraft, soweit sie in der Person, im Genießen, Denken und Schauen begrenzt bleibt. Wir fragen hier nach der produktiven Kraft nur, soweit sie in die Gemeinschaft hineinwirkt, soweit sie im Staate als Gestalt sich abhebt. Diese Kraft schafft zugleich den Raum, in dem ihre Werke stehen: den Staat. Ihr Bereich aber ist weiter als der Staat.

Diese heroischen Gestalten liegen zwischen zwei Grenztypen: Dem aktiven Menschen, dem Täter und dem betrachtenden Menschen, dem Forscher, Denker und Träumer. Wir sehen in diesem Gegensatz nur wieder die Auswirkung einer konzentrierenden und entfaltenden Komponente in der produktiven Kraft. Im Betrachter

entfaltet sich der Inhalt vor den Augen der Gemeinschaft, mag er nun durch Beobachtung aufgenommen, durch Denken erschlossen oder von Phantasie geschenkt sein. (Der Inhalt kann also durch konzentrierende Akte gewonnen sein. Wir sehen aber von den vorbereitenden Akten ab, weil sie individueller, nicht staatlicher Natur sind.) Dem Täter liegt wenig an bloßer Entfaltung der Inhalte, er handelt auf ein bestimmtes Ziel hin, auf das er die eigenen und die Kräfte der Gemeinschaft konzentriert. Bewußt oder unbewußt sind diese Ziele einem Zwecke untergeordnet, dessen allgemeinste Form innerhalb des Staates die Macht oder genauer, da es sich um unmittelbar wirkende Macht handelt, die Gewalt ist. Dem reinen Täter oder doch seinem staatlich bedeutsamsten Typus liegt alles am Erfolge, an der Gewalt. Ihr zuliebe bedient er sich verschiedener Parteien, dient opportunistisch entgegengesetzten Ideen, verbirgt sein Inneres, ja opfert selbst Ansprüche seines Wesens.

Umgekehrt liegt dem Betrachter nichts am Erfolge. Sein Wesen, seine Träume, seine Erkenntnis strebt er ins Volk hinaus zu projizieren, alle weitere Wirkung ist ihm gleichgültig. Da sein Beruf nur die Entfaltung seines Wesens ist, so sind an ihm Verstellung und Opportunismus, die der Täter nicht meiden kann, entstellende Flecken.

Das Merkmal der Tat ist die unmittelbare Wirkung auf die Außenwelt, die sofortige Gegenwirkung fordert. Der Betrachtende hat Zeit: Was heute übersehen wird, kann nach Jahrhunderten zur Geltung kommen. Nicht aber ist das Kennzeichen der Tat der mechanisch-reale Prozeß im Gegensatz zu einem „ideellen". Stellen sich doch gerade die größten Taten als Geist und Wort dar: Entdeckungen des Forschers, Pläne des Feldherrn und Staatsmannes, Befehle des Fürsten, Predigten des Propheten, Werke des Dichters — alle können durch zwingende Herausforderung der Gegenwart, durch unmittelbare Gefahr der Gegenwirkung ihr Wesen als Tat enthüllen.

Der im Staate Großes, ja den Staat selbst Wirkende (das Wort verstanden wie beim Wirken des Teppichs) muß beide Strebensrichtungen, den Tatendrang und das Streben nach Entfaltung des Eigenwesens in sich verflechten. Täter und Betrachter sind nur die schwächeren Extreme des Großes wirkenden Mannes, denn ohne innere Fülle ist die große Tat sowenig möglich wie die große Projektion des inneren Wesens nach außen, die Durchdringung der Gemeinschaft ohne die Leitung durch den einheitlichen Zweck im Willen.

So ist das Werk gewirkt aus Schau und Tat, und der staatsgründende Heros ist nicht eine Mischung von Betrachter und Täter, sondern er ist das Ganze, von dem diese nur Teile sind. Aber die Heroen sind nicht der genaue Ausgleich der beiden Seinsarten, denn der eine Trieb oder der andere kann die Führung übernehmen. Sie können mehr der Gestalt des Täters oder mehr des Betrachters zugeneigt sein.

Der aktive Heros bedarf der gegenwärtigen Wirkung, er will selbst sein Werk noch als Herrschender vollendet erleben, darum schließt er Kompromisse zwischen seiner Idee und der Staatsnotwendigkeit, er opfert dem bloßen Stoffe. Seine Schöpfung ist vor allem der politische Staat. Zu diesem Werk, das darum dem bloßen Gewaltstreber nicht gelingen kann, muß er der Gemeinschaft etwas von seinem Geiste einhauchen. Dem geistigen Heros (den wir mit dem obigen Vorbehalt ohne Mißverständnis dem politisch-aktiven entgegensetzen dürfen) liegt nicht daran, daß er selbst die Vollendung seines Werkes erlebt, wenn nur sein Wesen r e i n zur Auswirkung kommt. Der Kreis seines geistigen Staates kann sehr eng sein, er kann in Jahrhunderten immer weitere Kreise ziehen, bis sich der geistige Staat im politischen verleiblicht.

Als Beispiel der politischen Staatsbildung möge Alexanders Reich, für den geistigen Staat Platonismus und Christentum genannt sein. Der Islam zeigt, daß in

primitiveren Verhältnissen die Einheit beider leichter erhalten bleibt. Als Beispiel für die menschliche Gestaltung der Heroen liegt uns noch näher Napoleon und Goethe. Jener konnte nicht der gegenwärtigen Gewalt entsagen, dieser nicht der Entfaltung einer ganzen Welt im eigenen Inneren. Und doch gehörte es auch zu Napoleons Wesen, seine Persönlichkeit in die Welt auszustrahlen und zu Goethes Wesen wirkliche und gegenwärtige Macht zu sein.

Es scheint, daß beim aktiven Heros das Gesicht der Mannheit überwiegt, beim geistigen das der Menschheit[29].

Das unbewußte Leben ist, da ihm die Schau des Schönen und Häßlichen fehlt, wesentlich ein Streben nach Selbsterhaltung. Es ist aber eine niedrige Auffassung, im Staat nur eine Organisation zur Selbsterhaltung, einen Zweckverband zu sehen. Doch ist der Zweck des Staatsgründers auch nicht der Fortschritt, die Hebung der Menschheit. Das schöpferische Geschehen ist im Gründer beschlossen und die Staatsbildung seine unmittelbare Auswirkung. Sie ist zwecklos oder Selbstzweck, denn beides besagt nur, daß sie keinen Zweck außer sich haben kann. Aber das Bild, nach dem der Heros schafft, die Idee des Staates, entspringt seiner Liebe zum Schönen Leben. Er trägt den Wert in sich, mag er ihn leibhaft-vollkommen darstellen oder nur in Geist und Blut bildhaft tragen. Im Staat verewigt er das eigene Lebensgefühl, zwingt er den einmal erlebten höchsten Augenblick zu ewiger Wiederkehr. So erhält der Staat vom Heros aus gesehen wohl einen Zweck: er ist der Raum, in dem seine geistigen Söhne leben und wirken, er dient der „Zeugung des Gleichen“.

Zum Wesen des Vollkommenen gehört die Bewußtheit des Vollkommenseins, die Seligkeit, darum kann es nur seine eigene Fortdauer, nie ein Anderswerden ersehnen. Selbst die unglückliche Leidenschaft, in welcher der einzelne sein Wesen ganz erlebt, wünscht eher noch ihre

quälende Fortdauer als tröstende Entsagung. Göttliches ist ewig, und alles Individuelle, das sich nicht verewigen kann, ist ungöttlich.

Es gehört zum Wesen der schöpferischen Kraft, daß ihre Gestaltungen immer neu sind, wenn sie selbst, ihr Lebensgefühl, das Gleiche bleibt — anders wäre sie nicht mehr schöpferisch. Darum läßt sich der Staat nicht mit einer Wiese vergleichen, die sich ausbreitend doch immer die gleiche Form wiederholt, sondern mit einem Baum, der aus einem Samen aufwachsend, die gleiche Idee wahrend, diese und sein jahrhundertelanges Schicksal zugleich in immer reicherer Verästelung ausdrückt.

Dies Gleichnis ist nicht unpassend, denn es zeigt uns, daß der Baum trotz seiner — oder besser infolge seiner strengeren Bindung, seiner innigen lebendigen Einheit eine mannigfachere Gestaltung hat als die Wiese mit der individualistischen Freiheit ihrer Aussaat. Das Gesetz gibt Freiheit. Ohne diese lebendige Einheit und Gesetzlichkeit ist der Staat nicht denkbar, so wenig wie eine Sinfonie, ohne daß die Instrumente nach einem Ton gestimmt sind. Aber vom schöpferischen Nu der Idee des Staates bis zu ihrer Verwirklichung und in seinem Weiterbestehen gleicht keine Stunde der anderen. Andere Zustände erfordern andere Gestalten und durch die neuen Aufgaben wird neuen Persönlichkeiten Raum gegeben. Unmittelbar, leibhaft wirkt der Heros nur bis zum Tode. Wie verschieden spiegelt sich das Bild des Herrn in den Jüngern, und wie verschieden gestalten sie sich aus. Und gerade der Apostel, der ihn leibhaft nicht kannte, wurde staatlich der größte unter ihnen, denn es liegt im Wesen der männlichen Zeugung, daß auch nachgeborene Söhne des Vaters erstehen.

So wirkt der Gründer unmittelbar gestaltend nur auf eine begrenzte Schar, und von dieser jeder wieder auf seine Gemeinde, so daß die Idee des Staates immer weitere Kreise zieht. Der Heros ist der Stamm, aus dem der Saft

in die Zweige schießt, und jedes Glied des Staates sitzt einem Ast auf, von dem es den Saft empfängt, und trägt die kleineren Zweige, die es speist. Diese verzweigende, Distanzen schaffende Rangordnung, diese organische Vielfältigkeit bestimmt die Form des normalen Staates. Seine Kraft ist der vom Zentrum zur Peripherie steigende Säftestrom.

11.

Die Gemeinschaft und der Einzelne

Der Heros ist die zusammengefaßte schöpferische Kraft des Alls, das Instrument der Gottheit. Hat nun das Volk nur Sinn als Stoff des Heros, hat es keinen Eigenwert?

Die Frage, ob der oberste Wert im Einzelnen oder in der Gemeinschaft beruht, hat infolge der Abstraktionen einen vieldeutigen Sinn. Eine Klärung dieser Begriffe ist aber wegen der ethischen Folgerungen notwendig.

1. Individuum und Staat. Der lebendige Staat, ohne Abstraktion gesprochen, enthält die Individuen in sich. Die Frage nach dem Wert ist damit entschieden, daß der erste den zweiten mitbegreift. Man darf vom Einzelnen verlangen, daß er sich dem Ganzen opfert.

Ein Problem entsteht erst dann, wenn man das Individuum in seiner Ewigkeit meint — als Rasse, und den Wert von Staat und Rasse gegeneinanderwiegt.

Der Staat ist auf die Rasse fundiert. Jener erlischt, wenn diese ausstirbt. Wenn aber der Staat untergeht, so kann doch die Rasse aus sich einen neuen Staat bilden. Allerdings ist die Rasse, die ihren Staat einbüßt in höchster Gefahr. Weiter kann der Staat, wenn seine Rasse allmählich ausstirbt, diese durch frisches Blut ersetzen. Wenn man die Rasse nicht absolut nimmt, sondern die Möglichkeit der Ergänzung in Betracht zieht, so kann in der Tat der Wert von Rasse oder Staat nur von Fall zu Fall entschieden werden. Rom tat vielleicht recht,

seine Rasse dem Staat zu opfern. Der Staat war einzigartig, er konnte hohe Werte in die Ewigkeit retten; edles Blut gab es noch außerhalb. Aber eine Rasse, die sich etwa dem Staat von Nordamerika aufopferte, müßte ihren Wert sehr niedrig einschätzen. Es ist also immer eine hohe politische Entscheidung, wieweit die Rasse dem Staat geopfert werden darf.

Bei dieser Entscheidung ist nichts verderblicher, als die „Idealisierung" des Staates und die anthropomorphe Auffassung solchen Abstraktums. Der Staat ist nicht fundiert auf bloße materielle Zwecke, sondern er ist fundiert auf das Lebensgefühl des einzelnen, zu dem auch Ehre und Ruhm gehört. Doch ist es verkehrt, ihm ein Ehrgefühl nach Analogie des Individuums anzuheften. Eine wertvolle Rasse diesem Phantom staatlicher Ehre zu opfern, der Revancheidee zum Beispiel, ist ein Verbrechen.

2. Individuum und Volk. Wenn wir im engsten Sinn unter Volk die Summe der Individuen der gegenwärtigen Generation verstehen, so scheint der Wert des Volkes ungeheuer größer als des einzelnen. In Wirklichkeit wird ein Wesenswert aber nicht größer dadurch, daß er multipliziert wird. Eine Million Dutzendmenschen steigert den Wert des einen Dutzend nicht.

3. Individuum und Rasse. Die Rasse bedeutet nicht wie das Volk nur die eine Generation, sondern auch die künftige. Sie bedeutet gegenüber der Welle des Individuums die Ewigkeit des Meeres. Darum ist irgendein beliebiges Individuum nur ein kleiner Teilwert der Rasse, und man darf von ihm alle Opfer für das Ganze verlangen. Die Dauer, nicht die Zahl, gehört zum Wesen des Lebens.

4. Persönlichkeit und Staat. Sobald wir auf die Abstraktion verzichten und auf die volle Wirklichkeit blicken, können wir Gemeinschaft und Individuum gar nicht gegenüberstellen, da dies in jener inbegriffen ist. Wenn wir aber nicht „irgendein" Gattungswesen, Individuum, sondern eine bestimmte Persönlichkeit, eine unwiederhol-

bare Wesenheit vom gesamten übrigen Körper des Staates abheben, so kann wohl die Wertfrage wieder aufgeworfen werden. Die Frage kann heißen, ob die wertvollste Person im Staate mehr Wert habe als der ihr dienende Staatskörper.

Das Gleichnis des Leibes beantwortet diese Frage oder weist sie vielmehr zurück. Hat es Sinn zu fragen, ob das Herz wertvoller sei als der übrige Leib im Ganzen? Das Herz ist nur dadurch Herz, daß es das Blut im Leibe kreisen läßt, und der Leib lebt nur durch das Herz. Heros und Staat sind getrennt nicht denkbar.

5. Die Idee des Einzelnen und des Staates. Wir verstehen unter Idee das ewige leibhafte Wesen des Menschen und des Staates an sich, nicht irgendeines Individuums, keine Abstraktion. Dann steht der einzelne gegenüber einem überpersönlichen Staat.

Unser eigenes Gleichnis für den Staat, der menschliche Leib, würde dann beweisen, daß der Wert des Staates ungeheuer den des Einzelnen übertrifft, der dann nur eine einzelne Zelle, höchstens ein Organ des Leibes bedeutet. Diese Anschauung leugnet den Wert des Individuums gegenüber dem Staate gänzlich. Die entgegengesetzte Anschauung ist der Individualismus. Beide Anschauungen führen aber zu unleidlichen Konsequenzen.

Es handelt sich hier um letzte Wertungen, die man annehmen oder ablehnen, aber nicht beweisen kann. Die Untersuchung spitzt sich damit auf eine prinzipielle Frage dieses Buches zu: Ob der oberste Wert, ob die Norm in der Idee des Einzelnen oder in der Idee des Staates beruhe.

Wir sahen den Sinn aller Wirklichkeit, der Kräfte des Alls darin, Kosmos, Gestalt, Leib und also, da unsere Erfahrung keinen höheren kennt, Mensch zu werden. Um diesen Wert zu erreichen, schlossen sich die selbständigen Zellen der Protozoen zu Verbänden zusammen und opferten ihre Individualität einer höheren Einheit. Darum liegt es gerade der naturwissenschaftlichen Betrachtung nahe, im

Staat nur eine Fortsetzung dieses Prozesses, also einen Leib zu sehen, in dem die einzelne Zelle keinen anderen Sinn als den Dienst des Ganzen, die staatliche Funktion hat. So wertvoll nun dieser lebendige Vergleich für alle Einzelheiten ist, so versagt er doch bei der letzten Frage nach dem höchsten Wert. Alle Schlüsse, die man aus bildhaften Vergleichen zieht, müssen auf ihre Gültigkeit an der Wirklichkeit nachgeprüft werden.

Gültig würde dieser Vergleich nur dann sein, wenn dieser Gemeinschaftsleib auch sein einheitliches Bewußtsein und Selbstbewußtsein hätte. Man kann dies Bewußtsein vielleicht sehen im Geist, der in einer organisierten Regierung herrscht oder auch in der dumpfen Stimmung einer erregten Menge. Aber so gewaltig auch das Bewußtsein durch gegenseitige Beeinflussung verändert, erregt oder bereichert wird, so bleibt es doch immerhin restlos teilbar in das Bewußtsein der Individuen. Wir wissen von keinem Bewußtsein, das außerhalb des Individuellen gegeben ist. Ganz anders das Bewußtsein des Einzelleibes, dessen Unteilbarkeit eben der Name „Individuum" ausdrückt. Dies Bewußtsein können wir wohl gliedern nach Inhalten, aber nicht zerteilen in Einzelbewußtsein der Nervenzellen. Das Gemeinschaftsbewußtsein ist demnach ein bildhafter Begriff, hat aber niemals die Wirklichkeit des Einzelbewußtseins.

Daß wir von einem Bewußtsein außerhalb der Individuen nichts wissen, beweist nicht, daß es nicht existiert. Wir nehmen ja auch nicht an, daß eine Hirnzelle Bewußtsein vom Zentralbewußtsein habe. So läßt sich auch die Anschauung nicht widerlegen, daß es eine Volksseele oder auch eine Menschheitsseele oder eine Erdseele gäbe, der wir angehören, ohne von ihr zu wissen. In der Tat ist diese konsequente Anschauung die einzige, die allen Wert in die Gemeinschaft zu verlegen erlaubt und das Individuum als solches (als Idee, nicht als Mittel) gänzlich entwertet. Diese Anschauung hat, bei seiner Gesinnung mit

vollem Recht, Möbius vertreten. Diese Anschauung ist ein Jenseitsglaube. Sie findet Sinn, Befriedigung, Wert nicht in dem Leben, das unserem Bewußtsein gegeben ist, sondern sucht sie in einem Bewußtsein, das uns ewig verschlossen bleiben muß. Dagegen läßt sich nicht streiten. Wer aber noch Zwecke in sich fühlt, braucht sich bei solcher Resignation nicht zu bescheiden.

Der einzelne, der jeglichen Gemeinschaftsempfindens entbehrt (die Bezeichnung „Idiot“ drückt dies vollkommen aus) ist allerdings kein Mensch mehr. Aber der staatliche Zweck ist beim normalen Menschen doch nur eine der Eigenschaften. Er hat Zwecke, Erlebnisse, Werte, die nicht im Staat selbst fundiert sind. Der Staat dagegen ist alles, was er ist, durch den Einzelnen; er kann wie die Rasse gar keinen anderen Sinn haben, als den einzelnen zu ermöglichen.

Der Sinn der Artsteigerung war, den Geist vom mechanischen Apparat zu entbinden und ihn reicher zu entfalten. Weil aber der Staat keine einheitliche Seele hat, so muß bei seiner Höchstentwicklung mit dem Individuum auch der Geist geopfert werden, und die immer höhere Entwicklung des Staates ist auch eine fortschreitende Mechanisierung. Diese Art der Staatsentwicklung ist also nicht eine Fortsetzung der natürlichen Schöpfungsgeschichte, sondern auf das Geistige bezogen ein Rückbildungsprozeß.

Der Einzelne kann, um es zu wiederholen, hier nicht heißen, irgendein Individuum, sondern der Einzelne als Idee. Der höhere und umfassendere Wert macht aber die niederen Teilwerte an sich überflüssig. Damit scheidet die individualistische Gesinnung aus, welche in der Individualität j e d e s Einzelnen, möglichst vieler ihren Zweck sieht. Der Kreis schließt sich, indem die Idee des Staates zur Idee des normbestimmenden einzelnen als Trägers des höchsten persönlichen Wertes wird. Der Heros ist nur möglich durch die Gemeinschaft, ihre Kräfte strömen ihm zu, aber er ist nicht Sinnbild dieser Kräfte, sondern ver-

einigt sie in sich leibhaft und wirklich. Die Norm des Einzelnen ist also die oberste und primäre, von der aus der Staat erst seine Normalität empfängt. Die anderen Individuen, welche die oberste Norm nur abgeschwächt und teilhaft wiederholen, würden als Eigenwerte überflüssig sein. Sie empfangen ihre Normalität wieder durch die Funktion im Staate.

Im leibhaften Menschen ruht aller Wert. Das heißt nicht, daß diese Werte sich psychologisch, empirisch ableiten lassen. Auch dieser trotz Kant von Psychologen und Empiristen erneuerte Irrtum ist heute wohl endgültig widerlegt, eine nicht nur logische, sondern in ihren lebendigen Folgen geistig befreiende Tatsache. Wenn aber die fundamentalen Wertmaasse uns apriori gegeben sind, so sind sie unserer Erkenntnis doch nur im lebendigen Leibe des einzelnen gegeben. Uns sind die Werte nicht biologisch, aber vital, nicht psychologisch, aber psychisch, nicht individualistisch, aber persönlich gegeben. Sie sind bloße Abstraktionen aus der uns gemeinsamen produktiven Kraft.

Wenn man neben der Wirklichkeit noch eine Welt der Werte oder der Ideale annimmt, so kann dies (auf Grund der begrifflichen Definition) erlaubt und methodisch zweckmäßig sein. Doch ist eine solche Abstraktion eine Quelle vieler Irrtümer (der Kantische und der Schillersche Idealismus liegen an dieser Grenze). Mit den Platonischen Ideen haben diese „Ideale“ wenig gemein. Jene sind die Wirklichkeit in ihrer höchsten Dichte, diese ihr Gegensatz. Wenn wir im Einzelmenschen den primären Wert erkennen, so heißt dies dem Staat gegenüber sowohl in der Entwicklung vorausgehend wie im Wert übergeordnet, den anderen Lebewesen gegenüber aber nur im Wert übergeordnet, da er in genetischer Entwicklung auf diesen beruht. Dies läßt sich schematisch so ausdrücken: Die Norm des Einzelmenschen ist der Gipfelpunkt der

Wertkurve. Zu ihr steigen die Werte der Pflanzen und Tiere auf, die sie genetisch fundieren. Auf der anderen Seite sinken von ihr ab die überpersönlichen Organisationen und Werte, die auf die Einzelnen fundiert, aber nur durch Abstraktion aus ihnen zu gewinnen sind.

Wohl können wir unpersönliche, chaotische Kräfte ahnen, aus denen der Kosmos hervorgeht, und ihre Wirkung sehen. Wir können sie nur schweigend als göttlich verehren. Hier dürfen wir nur von Formeln und Mitteln reden, mit denen wir diese so gestaltete Welt ordnen und verstehen können.

12.

Ethik und Moral

Die produktive Kraft des männlichen Geistes, wenn dieser einmal aus der Natur sich abgehoben hat, kann sich nicht mehr im reinen Instinktleben auswirken, sie bedarf zu ihrer Entladung der bewußten Zwecke.

Die ärmliche Betrachtungsweise, daß der Mensch immer Wünsche fühlt und Zwecke sieht, und alles Unglück nur von der Unzulänglichkeit der Mittel herrühre, ist ein seelischer oder auch seelenloser Naturalismus, wenn wir das Wort in dem Sinn nehmen, der in den letzten Jahren üblich wurde. In Wirklichkeit bedarf die produktive Kraft so sehr der Zwecke, wie die Zwecke der erfüllenden Kraft. Quälender als die lockenden Zwecke, zu denen die Kräfte nicht langen, sind die drängenden Kräfte, die jedes Zweckes entbehren.

In der Zwecksetzung zeigt sich der Rangunterschied der schöpferischen Menschen vor den anderen. Der schöpferische Mensch setzt seine Zwecke selbst; denn wenn es Sinn des Lebens, Inbegriff der Ethik ist, das eigene Ethos auszudrücken, so ist schon der Zweck, nicht erst das Werk, das ihn erfüllt, Ausdruck der schöpfe-

rischen Natur. Die anderen aber beweisen ihre geringere Kraft, indem sie der von außen gegebenen Zwecke bedürfen, um an ihnen ihre Kräfte zu entladen und zu erfüllen. So ist das Gleichgewicht von Herrschaft und Dienst keine Vergewaltigung in Berauben und Verarmen, sondern ein gegenseitiges Schenken in Befruchtung und Empfängnis.

Goethe hat in einem Augenblick noch vor dem Gipfel seiner Entfaltung, aber in der höchsten Dichte seiner schöpferischen Kraft, als er den Weg der Entsagung noch nicht beschritten hatte, diese Eigenschaft in aller Bewußtheit erlebt. „. . . was Tätiges an mir ist, lebt auf, da ich Adel fühle und Zweck kenne“ (1772, Brief an Herder).

Wenn den Jüngern des Heros der Zweck von außen gegeben ist, so verzichten sie nicht auf den höchsten ethischen Beruf der Selbstentfaltung. Denn auch der von außen gegebene Beruf kann nicht willkürlich oder zufällig sein. Wie es das Wesen der Kraft ist, sich in verschiedenen Formen äußern zu können, so kann der Beruf alle instinktiven Triebe und Kräfte entbinden und auf sich ziehen, so daß an ihm das innere Wesen sich entfaltet und erfüllt. Dies nicht weiter zu erklärende Phänomen ist der Eros zur Gestalt des Heros.

Gestaltung ist der Sinn des Lebens, darum Liebe zur Gestalt der Sinn des Erlebens. In ihr empfängt die dunkle Sehnsucht ihr helles Bild, die dumpfen Triebe entzünden sich zum Vorgefühl eigener Gestaltung und die erschaute Gestalt wird zur Richte allen Tuns, zur Norm aller Schönheit. Die gesammelten Kräfte des schon Gestalteten entladen sich in der Zeugung neuer Gestalt und in diesem geschlossenen Ring aller lebendig-schaffenden Kräfte empfängt die Wirklichkeit ihren höchsten Sinn — ihre Norm.

Dieser Eros, die innere Erscheinung der schöpferischen Kraft ist der Urgrund der Ethik. Da aber der unmittel-

bare erotische Kreis um den Heros nur eng und nur einmalig ist, so entsteht jene Stufenreihe des Eros, auf der jeder von der Mitte empfängt und nach außen weitergibt. Dieser Säftestrom der Liebe, diese treibende Herzkraft des Staates ist für den einzelnen das volle persönliche Erlebnis, aber nicht gerade das speziell staatliche. Denn die Freundschaft zwischen dem führenden und dem empfangenden Jüngling, der den vielleicht nicht mehr lebenden Heros nie leibhaft sah, würde die Paare im Staate nur wieder vereinzeln, wenn nicht der heroische Hauch alle Freundschaften noch durchwehte, sein Werk nicht dauerte, seine mythische Gestalt nicht fortwirkte. So bindet die Paare der persönlichen Liebe wieder die staatliche Gesinnung des G l a u b e n s zur größeren Gemeinschaft zusammen.

Neben dem unmittelbar instinktiven Erlebnis des Eros steht nun das mehr geistige des Glaubens, und je weiter der Abstand des Menschen vom Heros ist, um so leichter tut sich die Spaltung zwischen Eros und Glaube auf. Je tiefer diese lähmende Spaltung wird, um so mehr bedarf der Geist bewußter Gesetze, begrifflicher Normen an Stelle des lebendigen Liebens und Glaubens. Das Ethos wirkt sich nicht mehr instinktiv aus, es bedarf der Selbsterkenntnis, der bewußten Ethik.

Es ist eine Aufgabe des Staates, diese bewußte Ethik zu formulieren, um Suchende und Schwankende zu führen und in seinen Bau einzugliedern.

Jener angezogene Ausspruch von Goethe redet nicht nur vom Zweck, sondern von dessen bewußtem Lebensgrund: „D a i c h A d e l f ü h l e und Zweck kenne."

Das Bewußtsein des Adels im schöpferischen Augenblick bedeutet das Bewußtsein des Prometheischen menschenformenden Berufes. Da dem Staatsgründer das Volk mit allen Instinkten als realer Stoff gegeben ist und er kaum Mittel hat, das Blut, die Rassenelemente zu ändern, so ist sein Amt, das Edle vom Gemeinen zu scheiden, das

Edle zur Herrschaft, das Unvollkommene zum Dienst, das Entartete zur Ausrottung zu bestimmen. Das Wort Adel zuerst auf das eigene Wesen bezogen, deutet zugleich hin auf das Königsrecht, Spreu vom Weizen zu sondern.

Wenn sich die Scheidung zwischen edlem und unedlem Leben vollzogen hat, so ergibt sich ein neues ethisches Prinzip: neben die instinktive Auswirkung des Ethos und die Bildung nach einem erotisch ergriffenen Vorbilde tritt weiter die willkürliche Entscheidung, die freie Wahl nach bewußten Grundsätzen, die Annahme des einen und Ablehnung des anderen.

Im „Instinktwillen" drückt sich das Wesen unmittelbar aus, er ist ethischer, wesentlicher. Aber auch der „Zweckwille" muß letzten Endes doch in Instinkten verwurzelt sein, denn die Wahl des Zweckes wird durch den Instinkt entschieden. Auch er ist darum ethisch, aber mittelbar, weniger zuverlässig.

Als leitende Werte des edlen Lebens galten lange die „Ideale" Gut, Schön, Wahr. Versucht man aber, diese Ideale getrennt zu begreifen und zu verwirklichen, etwa als Moral, Kunst und Wissenschaft, so endet man in unlösbaren Widersprüchen.

Wenn wir diese Ausdrücke auf das wirkliche Leben und nicht auf irgendwelche Abstraktionen beziehen, so kann sich „gut" nur auf die hervorbringende Kraft, „schön" auf die hervorgebrachte Erscheinung und „wahr" auf Spiegelung der Erscheinung in der Erkenntnis beziehen. Isoliert betrachtet scheint dann das Edle ganz im Guten, im Wesen des Subjektes zu ruhen. Das Schöne wird dann zur Oberfläche der Erscheinung und das Wahre zu ihrer überflüssigen Spiegelung.

Aber diese Isolierung ist eine neue Abstraktion. Die hervorbringenden Kräfte haben keinen Sinn ohne das Hervorgebrachte, die Erscheinung, und wir wissen keinen andern Sinn und Wert der Erscheinung als die Schönheit. So fand Plato, nachdem er oftmals schön und gut gegen-

einander abwog, im Timäus die Lösung: „Es kann der Beste nur das Schönste machen.“ In der Sphäre der Vollkommenheit sind schön und gut zwei innig verschränkte Werte. Wenn wir im Kunstwerk nicht die tote Form, sondern die tragenden und treibenden Kräfte, den lebendigen Hauch, ihre Bedeutung im Kreislauf des Alls verspüren (was selbstverständlich mit moralischen Absichten nicht das mindeste zu tun hat), so fühlen wir im Schön das Gut, und indem wir erfahren, wie aus eigenen dumpfen Trieben geformtes Wirken, reine Gestalt wird, so erleben wir im Gut das Schön. Die Tat, die vom Subjekt aus gut ist, ist vom Betrachter aus auch schön. — Hierin ist der Sprachgebrauch wissender gewesen, als manche Definition der Moralisten und Ästheten.

Welchen Sinn könnte denn edles Wollen und Tun als letzten Zweck haben, wenn nicht das Schöne — das eben seinem Wesen angemessen ist — zu verwirklichen? Sich selbst für andere aufopfern ist nur dann edel, wenn man vom andern höhere Werte des Schönen erhofft. Sich dem Niederen opfern, beweist Mut, nicht ethische Einsicht, nicht Adel.

Der dritte Wert, die Wahrheit an sich kann nicht zu den leitenden Werten des edlen Lebens gehören. Selbst die engste Fachwissenschaft wertet nicht das wahre Faktum an sich, sondern nur, sofern es einen Zusammenhang mit dem bisherigen System hat. Man pflegt unter dem Begriff Wahrheit zwei ganz verschiedene ethische Werte zu verstehen. Einmal die Wahrhaftigkeit, die Echtheit der lebendigen Äußerungen. Diese Forderung ist schon im allgemeinsten Sinn des Ethischen, das eigene Wesen zum Ausdruck zu bringen, voll enthalten. So kann Wahrheit als Ideal nur das Wissen, die Erkenntnis mit ihrem Inhalt bedeuten. Wahrheit als leitender Wert kann nur der höchste Inhalt der wahren Erkenntnis sein. Denn da uns das erlebte gute Wollen und die sinnliche Erscheinung des Schönen getrennt gegeben sind, so gehört zur Vollen-

dung des schönen Lebens noch ein verbindendes Wissen, eben jene höchste Erkenntnis, daß Schön und Gut, als Erscheinung und Kraft, als Werk und Wille, als Sein und Wirken, als Gestaltung und All Eigenschaften der gleichen in sich vollendeten Wirklichkeit sind.

So zeigt sich, daß in der Sphäre der Vollkommenheit Schön der umfassendere Begriff ist. Denn ethisch betrachtet ist nur das Wollen gut, schön aber das Leben in seiner Gesamtheit. Schönes Leben ist in sich schön, es drückt sich aus in Werken und verleiblicht sich in lebendiger Gestalt, es erzeugt sich selbst wieder und wieder. Das „höchste Gut", dem alles zudrängt, in dem es seine Vollendung sucht, seine Norm bestimmt, kann nur das „Schöne Leben" sein.

Befreien wir aber den Begriff des Guten von seiner besonderen Beziehung auf das ethische Wollen und beschränken wir ihn auf seinen ursprünglichen Sinn, so tritt er zweifellos an Wert hinter dem Schönen zurück. Gut heißt gut z u e t w a s, tauglich (ein gutes Schwert). Es wertet also den betrachteten Gegenstand nur als Mittel zu einem außer ihm liegenden Zweck. Schön ist ein souveräner Wert. In dieser Beschränkung bleibt gut kein unmittelbarer Ausdruck der menschlichen produktiven Kraft, des primären Ethos, sondern es wird zum Begriff der staatlichen abgeleiteten Ethik.

Die staatlichen Zwecke, auf welche diese „Güte", diese Tauglichkeit bezogen wird, können sehr verschieden sein. Wie Nietzsche unterschied, nennen nach der Herrenmoral die Herrschenden sich gut, die Menge „schlecht"; nach der Herdenmoral nennt die Menge sich gut, die Herrschenden „böse". Diese verschiedenen Moralen gehören beide der abgeleiteten Ethik an: Sie erhalten ihren Sinn erst durch einen in einer bestimmten Gemeinschaft anerkannten Zweck, durch einen Glauben.

Die sekundäre, staatliche Ethik geht bei der Beurteilung der Menschen von zwei sehr verschiedenen Gesichts-

punkten aus. Sie kann den sittlichen Menschen wesentlich nach seinem Instinktwillen bewerten. An diesem angeborenen Streben und Wollen kann kein Mensch, kein Gesetzgeber, kein Staat etwas ändern, denn Gott läßt sich das Vorrecht der Prädestination nicht nehmen. Und im Instinktwillen besonders liegt die Entscheidung gut oder schlecht, edel oder unedel, schön oder häßlich.

Zweitens kann sie den Menschen nach dem Zweckwillen bewerten, nach dem „freien Willen", der bewußten Auswahl der Zwecke. Dieser Wille reicht mit den Wurzeln ins Ethos, aber er ist durch dies nicht in seiner Entfaltung bestimmt. Es handelt sich hier in der Hauptsache um den Entschluß, die Gebote und Verbote der Gemeinschaft zu befolgen. Dieser Entschluß kann aber auf sehr verschiedener Gesinnung und verschiedenem Ethos beruhen: auf Hingabe an den Staat oder auf Selbstsucht, auf Mut oder auf Feigheit, auf Kraft oder Schwäche, auf Liebe oder Eitelkeit. Diese „Moral", die nach der Wesenheit und Gesinnung nicht fragt, ist für sich betrachtet nicht mehr Ethik. Sie kann Leistungen gebieten und durchsetzen bis zur Hingabe des Lebens. Aber was an diesen Leistungen ethisch ist, die dauernde Gesinnung, gerade das läßt sich nicht gebieten. Darum kann die Moral wohl Äußerungen des Ethos verbieten, aber nicht gebieten. Die Hingabe des Lebens aus Liebe ist ethisch. Das moralische Gebot, sein Leben hinzugeben, ist eigentlich nur ein Verbot im ethischen Konflikt, dem an sich auch ethischen Selbsterhaltungstriebe nachzugeben.

Um es zusammenzufassen: Wie sich der Mensch zur Moral stellt, hängt auch von seinem Ethos mit ab. Die Moral aber kann ethische Kräfte nicht schaffen, nur sie einschränken, begrenzen und dadurch an ihrer Gestaltung mitwirken.

Durch diesen Gegensatz von Ethik und Moral wird der Wert der Moral nicht in Frage gestellt, denn nichts liegt uns ferner, als den Wert der äußeren Handlung gegen-

über den innerlichen Kräften, Gefühlen und Stimmungen zu verneinen. Es kann beide, Ethik und Moral, nur fördern, wenn man die übliche Vermischung aufdeckt, die Gegensätze klarstellt.

Dieser Begriff des Moralischen ist der ursprüngliche. Homer und die Tragiker haben doch gewiß starkes Gefühl für das Ethos gehabt. Aber vor den moralischen Richterstuhl Gottes und des Staates zogen sie nur die äußere Tat, nicht die Gesinnung. Ödipus hat die Moral verletzt, unwissentlich, und ist darum ethisch unbefleckt. Wenn die Strafe darum nicht weniger fürchterlich ist, so liegt dies nicht an einem getrübten ethischen Gefühl der Tragiker, sondern an dem erkannten Gegensatz von Ethik und Moral.

Das Christentum ließ sich an dieser äußerlichen Moral nicht genügen und erzeugte durch Verbindung von Ethik und Moral eine „ethische Moral". Die Tat ist nicht an sich moralisch, sondern nur in Verbindung mit der Gesinnung, aus der sie stammt. Dabei kann es sich nur um eine sekundäre Ethik handeln, die auf die Idee des Gottesreiches gerichtet ist. In dieser Mischung kann Ethik oder Moral überwiegen. Überwiegt die Ethik, so wird der Wert in den Instinktwillen verlegt, die Prädestination anerkannt und jede Tat erhält ihren Wert, ihre ethische Bedeutung nur aus ihrer Abstammung, aus der Liebe. Überwiegt die äußere Moral, so kann die wertverleihende Gesinnung nicht die persönliche Liebe sein. Die Tat erhält ihren ethischen Wert durch das unpersönliche Pflichtgefühl, den einfachen Willen dem Zweck des Ganzen zu dienen, ohne sein persönliches Gefühl zu befragen. Der Zweck des Ganzen wird in den Geboten der Gemeinschaft gegeben. Damit überwiegt der Zweckwille, die willkürliche Entscheidung. Es ist bekannt, daß diese beiden Richtungen im Christentum sich immer wieder bekämpft haben. (Die Wertung der Tat an sich ohne jede Rücksicht auf die Gesinnung kann man nicht mehr christlich nennen.)

Die moralische Richtung in der Ethik hat Kant bis zur letzten Konsequenz ausgeprägt; er erkannte geradezu der Pflichterfüllung o h n e Liebe den höheren Wert zu. Jeder echte ethische Instinkt wehrt sich gegen diese Wertung, und auch die Anhänger Kants zweifeln wohl kaum, daß die Kantische Moral weniger tief ist als der Paulinische Hymnus der Liebe.

Unsere Auffassung kann nach dem früher Gesagten nicht zweifelhaft sein. Nicht im abstrakten Begriff der schöpferischen Kraft, wohl aber in der psychisch-schöpferischen Kraft, die wir als Norm der Entartung entgegensetzen, ist außer Liebe und Glaube als niedere Stufe auch die Pflichterfüllung notwendig enthalten. Schwerlich „wird" ein Drama ganz aus dem ersten Antriebe der schöpferischen Idee, es gehört auch noch „Arbeit" dazu, die eben aus einer Art Pflichtgefühl gegenüber dieser Idee stammt. So sorgt die Mutter auch in Augenblicken, in denen die Liebe nicht spricht, aus Pflichtgefühl für das Kind. In den toten Jahren, in denen die heilige Flamme nicht brennt, kann Pflichtgefühl die Glut vor dem ewigen Erlöschen bewahren. Wenn man die Pflicht über die Liebe stellt, so kann dies nur sein, wo die Pflicht einem viel höheren Bereich, etwa dem Staatsganzen, die Liebe aber dem engen, rein individualistischen Bezirk angehört. Die Liebe zum Volk steht aber gewiß höher als die Erfüllung des Staatsgesetzes aus Pflichtgefühl.

Das Schöne spricht nur zum Instinkt, erregt die Liebe und leitet die schöpferische Kraft, und in der Norm des edlen Lebens ist diese Empfänglichkeit wieder das Gute. Wenn aber die Ethik nur noch als Moral gilt, wenn nur die Pflicht das Gut bestimmt, so scheidet das Schön aus dem Zusammenhang aus, denn die Schönheit ist für das moralische Gesetz indifferent. Damit verschwindet die schöpferische Kraft, die Wesensethik, die Einheit des schönen Lebens, und es tauchen zwei tote Abstrakta auf: das Ästhetisch-Schöne und das Moralisch-Gute.

Wenn man so die Entwicklung überblickt, so wird man begreifen, bis zu welchem Grade der Verwirrung und Zerspaltung, ja Aufhebung aller echten Ethik die Bemühung geführt hat, die Moral ganz zu verinnerlichen, ethisch zu machen. Man dünkt sich klug, da man die gefühlten ethischen Werte nicht als moralisch subsumieren kann, sie als ästhetisch zu bezeichnen und bezeichnet die Heroen als moralisch-schlecht und ästhetisch-schön. Daraus folgen peinliche Debatten über Schuld und Sühne der Helden und ein unerträgliches klatschhaftes Moralisieren der Philister. Ein großes Lebens- und Staatsgefühl ist aber bei diesem toten Auseinanderfallen der Werte Schön und Gut undenkbar.

Für den Staat haben Ethik und Moral ganz gesonderte Bedeutung. Da die ethischen Anlagen angeboren und unveränderlich sind, können die Menschen also nur nach ihren Anlagen gefördert, genutzt oder unterdrückt werden. Die Anlagen vorausgesetzt ist aber die Erziehung im Staate von höchster Bedeutung, denn die Anlagen können entfaltet werden oder verkümmern. Die ethische Erziehung ist möglich nur durch lebendige ethische Werte: durch die persönliche Einwirkung des Führers und Freundes, oder durch wiedererweckte Bilder früherer Helden. (Also gerade das, was die Abstraktion gern ästhetisch nennt.)

Dagegen vermag der Staat die moralischen Pflichten ihrem Inhalt nach unmittelbar festzusetzen und ihre Erfüllung durch Androhung von Strafe zu bewirken. Aber auch das wirkliche Pflichtgefühl kann er, eine Anlage dazu vorausgesetzt, doch in hohem Grade durch Belohnung und Strafe, durch Lehre und Predigt, durch Beispiel und Erzeugung einer allgemeinen Gesinnung in gewaltigem Maasse hervorbringen.

Die Moral ist also für den Staat ein weitaus handlicheres Mittel als die Ethik, beruht diese doch auch wesentlich in der Einzelpersönlichkeit, jene in der staatlichen Gemeinschaft.

Somit ergibt es sich seltsam, daß Kant nur die geltende Ethik theoretisch zu begründen glaubte und dabei so in die Irre ging, daß seine Begriffe für die echte Ethik, jedenfalls aber für die Ethik der produktiven Kraft nur wenig Wert haben. Dagegen war praktisch seine Herausarbeitung des Pflichtbegriffes, des kategorischen Imperativs, wohl die sinnvollste und wirksamste Moral für den Staatsbürger als solchen, durch die vielleicht die ehemalige staatliche Kraft und Macht Preußens erst möglich wurde.

13.

Religion, Kunst, Philosophie

Wenn es das Wesen der schöpferischen Kraft ist, in stets wechselnder Gestalt sich gleich zu bleiben, so kann der staatsgründende Heros die Norm des Staates als richtende Gestalt, als schöpferischer Impuls, nicht aber als einfach nachzuahmendes Vorbild sein[30]. Der Staat schafft erst den großen geistigen Raum und die geistigen Mittel für die schöpferischen Werke. Weil er keine Summe von einzelnen, sondern ein lebendiger Organismus ist, äußert sich der einheitliche Impuls in ihm in den verschiedensten Strahlungen und Brechungen, Schichten und Graden. Soweit aber in ihnen diese einheitliche Kraft noch wirkt, muß sich auch die Richtung auf die Norm, den höchsten Menschenwert in ihnen fühlbar machen. Wir blicken hier nur auf die drei Hauptregionen des normalen, des „klassischen" Staates.

Die Gestalt des Heros zu verewigen, im höchsten Erlebnis der Jünger wieder und wieder zu erwecken, ist der Sinn des Kultes, in heidnischen Gräber- und Heroenkulten sichtbar erstrebt, im Sakrament des Abendmahles vollkommen bezeugt, ja bis zur wirklichen Materialisierung in Leib und Blut gedeutet. Die Ewigkeit ist aber, was Gott und

Menschen scheidet: so wird der unsterbliche Heros zum Gott. Wenn aber der Gottgedanke so weit gereift ist, die weltschöpferische Kraft zu umspannen, wenn die Religion den Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit geschaut hat, so kann der Staats- und Religionsgründer mit diesem Gott nicht unmittelbar zusammenfließen, denn er ist vom Anfang her endlich und nur nach der Zukunft hin ewig. Dann bleibt der Heros neben dem Weltvater als Prophet, als Mittler, als Halbgott oder als eingeborener Gottessohn bestehen. Gottvater ist schöpferische Urkraft, der Heros ihr sichtbares Bild. Die Staatsschöpfung wird als Fortsetzung der Weltschöpfung erkannt und gefeiert.

Der geistig-religiöse Staat kann mit dem politischen identisch sein (Palästina, Islam), er kann getrennten politischen Staaten einen fruchtbaren Zusammenhang geben (Delphi), er kann ihn durchdringen und aufsaugen (Christentum und Römisches Reich) und kann mit ihm in schwerster Fehde leben (Kaiser und Papst). Die Idee des Vollkommenen Staates erheischt das Zusammenfallen von politischer und religiöser Organisation, denn als produktive Kraft ist die Tendenz des Staates unbegrenzt. Der religiöse Staat, solange er noch lebendig, nicht abstrakt ist, strebt nach politischer Macht, und der politische Staat strebt nach geistiger, religiöser Formung des Gemeinschaftslebens.

Der Sinn der Religion ist die Norm des Menschen zu verwirklichen, zu verleiblichen, indem sie das ewige Bild der Norm aus dem formlosen Chaos heraufruft. Dieser Gestaltungsprozeß ist Kunst. Kunst und Religion sind in den Ursprüngen der Staatbildung nicht zu trennen. Die Götter empfangen in der mythischen Dichtung ihre Gestalt. Im heroischen Ethos werden die Götter vermenschlicht (nach der Norm hin gesteigert, von tierischer Natur gereinigt, nicht aber erniedrigt) und die Helden vergöttlicht. Indem die Religion den irdischen Stoff geistig durchformt, schöner ins Reich der Sichtbarkeit

tritt, bedarf sie immer mehr der Kunst als Mittel. Der in die Gegenwart gezwungene Gott muß seine Schönheit und Stärke von seinem Wohnort ausstrahlen: dem Tempelbau mit der geheiligten Umgebung. Wenn nun die Plastik, vom religiösen Geist durchdrungen, auch die technische Vollendung erreicht, die göttliche Gestalt in Marmor und Elfenbein zu wiederholen, so scheint damit das Ende erreicht. Doch findet die Kunst andere Wege, ihre Idee, die menschliche Norm, noch entschiedener auszudrücken: sie bildet mit religiöser Würde und ewiger Verantwortung die Jünglinge ihres Volkes ab, den siegreichen Einzelnen als Sinn des Staates, das Vorbild allen Geschlechtern normierend so wie es der klassische Staat durch Erziehung und Rassenpolitik verwirklichen konnte. Dies führt uns zurückweisend auf die staatliche Bedeutung der großen Lyriker: sie haben die Norm in sich erlebt, darum dürfen sie die eigenen Kräfte, Zustände und Erlebnisse singen und bedürfen nicht notwendig mehr des Götterbildes.

Wenn wir bei diesem Beispiel des klassischen Staates an Hellas denken, so kann auch über die Stellung der Musik kein Zweifel sein. Sie ist in der gesamten Dichtung enthalten, begleitet jede Feier und bändigt, solange sie selbst gebändigt, als Metrum, als Maass das gesamte staatliche Leben. Schien sie den Tanz regierend doch immer das wirksamste Mittel, den Gott zur Gegenwart einzuladen. Diese entfalteten Künste, noch ganz in die Idee des Staates verwoben, strömten zusammen in der reichsten, eindringlichsten, höchsten Kunst: der Tragödie. Die Norm des Menschen, sich abhebend aus dem Dionysischen Festrausch, fühlend gegeben aber doch leibhaft, plastisch aber doch bewegt, die Wirklichkeit als Sein und Wirken, Tun und Leiden zugleich. Diese Norm kann in der Verwirklichung des Gottmenschen gegeben sein oder auch im sterblichen Menschen, der die staatliche (sekundäre) Norm, seinen Ausgleich mit den großen sittlichen und

richtenden Mächten der Gemeinschaft findet (Orestes). Immer gilt aber, daß die Tragödie das klassische Leben großer Kraftentfaltung wiedergibt, aber nichts mit Trauer, Mitleid, Furcht, Resignation, kurz verfallendem Leben zu tun hat, wenn man es auch in der Zeit des sinkenden griechischen Lebens so deutete. Sie bedarf nicht der Komödie als eines lösenden Gegensatzes, da sie das Leben in seiner Ganzheit umfaßt: zur Befreiung von ihren hochgespannten Affekten schafft sie aus sich heraus das Satyrspiel.

Während die ältere Tragödie höchst staatsbejahend, das große Festspiel des Staates, sein Symbol ist[31], hat die ältere Komödie wie die jüngere Tragödie nur eine gelockerte Beziehung zum Staatsleben, sie stehen beide ihm kritisch gegenüber. Die jüngere Komödie hat, ganz abgesehen vom Stoff, mit dem Staat nichts mehr zu tun.

Gemeinsam also in Religion und Kunst entfaltet sich das Ethos aus guten Kräften zu schöner Gestalt. Der Blick auf die Tragödie, die so sehr Kult wie Kunst ist, sollte die Trennung von ästhetisch und ethisch unmöglich machen. — Aber die schöpferische Kraft hat noch andere Wege zur Auswirkung. Denkend wendet sie sich auf ihr eigenes Wesen, ihren Ursprung zurück. Der Einheit im Vielfältigen, der höchsten Wahrheit, der Allwirklichkeit sich zu bemächtigen, ist das Amt der Philosophie. Diese Bemächtigung kann rein betrachtend sein oder sie kann an der Verleiblichung der Norm durch richterliche und formende Gewalt mitwirken — mit diesen beiden Möglichkeiten ist der Kreis der staatsbildenden monumentalen Philosophie begrenzt. Das Analysieren und Ordnen, das Begründen und Beweisen, die methodische Einzelarbeit muß sie der wissenschaftlichen Philosophie überlassen. Sie selbst tritt herrscherlich mit der Würde des Verkünders auf, und ihre angeborene Sprache ist der Vers.

Neben diesen geistigen Gewalten blühen Einzelkünste und -wissenschaften im Staat. Selbst das kleine Werk

birgt, wenn es in sich vollkommen ist, den Geist und die Seligkeit des Ganzen in sich. Aber eigentlich staatsbildend ist es — losgelöst vom Ganzen — doch nicht, denn es setzt umgekehrt den schon gebildeten Geist voraus. Es bedarf keiner historischen Hinweise, wie stumpf die Menschheit selbst an großen Werken vorbeigeht, wenn einmal der staatliche klassische Geist verfallen ist.

Diese Betrachtung von Religion, Kunst, Philosophie ist einseitig, soll einseitig sein. Wir betrachten hier nicht den unmittelbaren Ausdruck persönlicher Kraft, das Lebensganze, von dem die staatsbildende Kraft doch nur ein Teil ist, sondern nur deren einen Ausdruck im schon gegründeten Staate. Wir blicken weniger auf den Dinoysischen Rausch als auf die Apollinische Gestaltung.

Aber auch für die staatsbildenden Funktionen dieser Mächte sollen damit keineswegs bleibende Gesetze, sondern nur das Paradigma einer einmal geschehenen Verwirklichung zu geben versucht sein. Sollte man gegen diese Auffassung den Einwand machen, daß gerade die staatlich-religiöse Einheit jener Kultur nur eine primitive Befangenheit war und unsere Klassiker sie mit ihrer modernen Freiheit „ä s t h e t i s c h“ nur um so fruchtbarer auszunutzen verstanden, so muß dem ein erleuchteter Ausspruch von Goethe entgegengehalten werden: „Die Menschen sind nur so lange produktiv in Poesie und Kunst, als sie noch religiös sind; dann werden sie nur nachahmend und wiederholend; wie wir in bezug auf das Altertum, dessen Monumente alle Glaubenssachen waren und von uns nur aus und um Phantasterei und phantastisch nachgemacht werden.“ Daß alles am Zusammenwirken jener verschiedenen organischen Funktionen liege, daß jene Mächte ihre bestimmte und notwendige staatsbildende Aufgabe haben, daran sollte durch ein bildhaftes Beispiel erinnert werden, damit man sich frei mache von der modernen Vorstellung, jede Muse solle ihren individuellen Reigen tanzen, bei dem sie der Staat —

jede mit gleichem Recht — gewähren lassen müsse. Apollon, das hohe Symbol aller religiös-staatbildenden Kunst, ist ein strenger Führer des Reigens der Musen[82].

14.

Soziale Gliederung und Erziehung

Die Erkenntnis, daß die Norm der höchste Wert, nicht Durchschnittsmaass sei, kann nicht ohne Einfluß auf die soziale Gliederung sein.

Die aktuellen Träger und Vollzieher des Normstaates können innerhalb eines großen Rassengemisches nur eine begrenzte Zahl bilden. Der Staat kann sich nicht begnügen, die vorhandenen Personen auszuwählen, er muß auch ihr Werden ermöglichen, sie erziehen. Nun sichert die erbliche Anlage niemals die Erfüllung der höchsten Werte, die immer ein Glücksfall von Harmonie bleibt, nur im Negativen ist sie sicher: Positive Anlagen, die in einer Rassenlinie nicht gegeben sind, werden auch (allerseltenste Ausnahmen abgerechnet) im Enkel nicht plötzlich hervorbrechen. Daraus geht hervor, daß der Staat eine große Anzahl von Geschlechtern oder Rassenlinien von der Bewerbung um staatliche Funktionen, führende und geistige Berufe ausschalten muß. Den übrigen Gruppen stehen durch Erziehung die höheren Berufe zur Bewerbung offen und aus ihnen werden nach der erst später bewährten Eignung die führenden Träger des Staates ausgewählt. Die Scheidung der beiden Gruppen darf nicht streng sein. Frühere Irrtümer, neue Blutmischung, veränderte Ziele des Staates, Entartung machen Verschiebungen nach hüben und drüben notwendig. Die Scheidung darf aber auch nicht zu locker sein, denn der Andrang zu höheren Stellen ist ohnehin so groß, daß es nicht im Interesse des Staates liegt, ihn zu fördern. Durch Aufstachelung des sozialen Ehrgeizes kommen Hast und

Gier ins Staatsleben, die alle höheren Werte unterdrücken. Wie in „Norm und Entartung des Menschen“ nachgewiesen, wirkt der soziale Auftrieb an sich der Rassenhygiene entgegen.

Im normalen Staat werden die Männer nicht allein nach rein spezifischer Eignung für höhere Berufe erwählt, nur die Persönlichkeit im ganzen hat Anspruch auf ihre Auswirkung in den Staat. Denn der Staat ist keine Maschine, die um jeden denkbaren Preis gehen muß und die geht, wenn nur jedes Rädchen genau die Eigenschaften hat, die an seinem Platze notwendig sind. Der Staat hat nur Sinn als Träger des Schönen Lebens, und das ist nur möglich unter wertvollen Persönlichkeiten, nicht unter Maschinenteilchen.

Die Erziehung beider Schichten ist von Grund aus verschieden. Der höhere Wert kann nur entwickelt werden in einer reinen und von niederen Zwecken nicht beengten Atmosphäre. Für die untere Schicht kann wieder die geistige Nahrung der höheren Gift sein. Für den geistig nicht Veranlagten ist die geistige Stoffmasse unnütze Last, sie verschlechtert ihn. Gesetzt auch, daß in dem nicht voll Tauglichen gerade die geistige Kraft angereizt wird, so macht sie ihn auch zum einfachen Berufe untauglich, denn jede entwickelte Kraft verlangt gebieterisch ihre Befriedigung. Zeigt sich in niederen Familien ein ungewöhnliches Talent, so ist die volle Erziehung in der oberen Schicht, die Absonderung aus seinem Milieu notwendig.

Die Erziehung der unteren Schicht kann nicht beabsichtigen, im Einzelnen die Norm zu verwirklichen, die Persönlichkeit zu entfalten. Sie erzieht die Individuen zu unpersönlichen Typen, zu Bauern, Arbeitern, Soldaten, Handwerkern. Einmal, weil bei diesen Rassenlinien nur die Eigenschaften des Gattungsmenschen, des Individuums, d. h. die Eigenschaften, die zur Erhaltung der Gattung vorauszusetzen sind, nicht aber der Keim der

Persönlichkeit, d. h. eines einmaligen, von der Gattung sich abhebenden, darum ewigen Eigenwertes, entwickelt werden müssen. Es ist eine banale Wahrheit, daß im engen und beschränkten Kreise die Zufriedenheit und (ohne bewußte Entwicklung der Persönlichkeit) auch Charakter leichter erreicht wird, als bei einer liberalen Bildung, die, wenn sie nicht wie die moderne „allgemeine Bildung" Heuchelei oder doch Surrogat ist — so selten erfüllbare Bedürfnisse erwecken muß.

Diese Stände sind der einfachen Natur näher, sie sind gleichsam die physische Unterschicht des Staates, und auf ihrer Kraft und Gesundheit beruht die Kraft und Gestaltungsfähigkeit des Staates überhaupt. Ihre Gesundheit und Zufriedenheit zu pflegen, ist darum eine vitale Aufgabe der oberen Schicht. Da auch im normalen Staat (der doch nicht als Utopie von Tugendhaftigkeit gedacht werden soll) mit individuellem Eigennutz in der Oberschicht zu rechnen ist, der die Unterschicht ausbeutet, so ist der unbedingte Schutz gegen jede Ausbeutung eine der wichtigsten Aufgaben des Staates. (Volkstribunen!)

Sonst hat die Unterschicht keinen Teil am bewußten Staatsleben, das heißt an Regieren, an Wachstum und Umbilden. Der Unterricht gibt ihnen, was sie zum Beruf brauchen und eine feste, völlig unkritische Vorstellung von einer unwandelbaren Religion, einem unwandelbaren Staat. Denn eine kritische Betrachtung ist eine Lebensaufgabe, und zum bloßen Beschwatzen und Zerschwatzen sind Religion und Staat nicht da.

Nichts ist törichter, als die Geringschätzung dieser unteren Berufe. Ist der Fuß verächtlich, weil ihm die gelockerte Beweglichkeit der Hand fehlt? Die höchsten Werte können jene allerdings nicht erfüllen, aber sie verfallen dafür auch weniger leicht der Verderbnis als die oberen Stände. Gerade diese Anerkennung muß vor dem sinnlosen Bemühen bewahren, die unteren Stände geistig, kulturell, in ihren Ansprüchen auf das Niveau der oberen

zu führen. „Der Haß gegen die Mittelmäßigkeit ist eines Philosophen unwürdig . . . Gerade deshalb, weil er die Ausnahme ist, hat er die Regel in Schutz zu nehmen, hat er allem Mittleren den guten Mut zu sich selber zu erhalten“ (Nietzsche) und noch allgemeiner: „Absurde und verächtliche Art des Idealismus, welche die Mediokrität nicht medioker haben will und, statt an einem Ausnahme-Sein einen Triumph zu fühlen, entrüstet ist über Feigheit, Falschheit, Kleinmut und Miserabilität.“

Die moderne öffentliche Meinung wird solche Forderungen komisch finden, da sie alles Glück auf Seite der höheren Schicht zu legen scheint. Eher das Gegenteil ist richtig. Die unteren Stände werden erzogen nichts Unerreichbares zu erstreben, in begrenzter Existenz ihr Behagen zu finden. Die Entstehung ihrer eigenen sinnlichen, glücklichen Sonderkultur (Bauernkultur, Innungswesen), eigene gesellschaftliche Formen, eigene Trachten werden befördert, damit die unteren Stände nicht bildlich und eigentlich nur die abgetragenen Kleider der oberen auftragen. Ein mittelalterlicher Schuster ganz im Zwang der Innung, weiter nichts als Mitglied der Innung, hat doch gewiß mehr charakteristisches, mehr wirkliches Leben gehabt, als ein moderner Arbeiter, der sich an politischen Umzügen beteiligt, sozialistische Schlagworte lernt oder selbst Marx liest, und doch im steifen Hut, schwarzen Anzug, mit allen Symbolen und Gesten nur nachahmt, was er bekämpft: die Bürgerlichkeit — die Bürgerlichkeit in ihrer leersten, kümmerlichsten Form. Im Gegensatz dazu sollen die Knaben der oberen Schicht nicht auf das Glück, die Begrenzung oder gar das Behagen hin erzogen werden. Sie bedürfen einer strengen, harten, kriegerischen Erziehung, gesteigerter Selbstzucht, damit sie auch leiblich die Überlegenen bleiben. Sie sollen ja nicht nur spezielle Berufe ausfüllen, sondern sinnlich-leiblich den Wert des Lebens ausdrücken. Ihre geistige Bildung ist so weit, daß sie zur vollen Entfaltung der

Persönlichkeit Raum und Mittel gibt; A und O ihres Inhaltes ist das Wissen vom großen Menschen, das ihre Ruhmsucht befeuert. Der Staat erweckt diese große Sehnsucht, deren Erfüllung doch ein seltener Glücksfall ist. Wer als Jüngling diese Bildung lebendig aufgenommen hat, vom heroischen Hauch beseelt ist durch Geschichte oder Dichtung oder unmittelbare Ahnung, für den ist — seltene Glücksfälle ausgenommen — das spätere Leben des Mannes im Beruf des Staatsbürgers ohne Entsagung nicht möglich. Die Heldensagen sind ein Niederschlag dieser Erkenntnis — ihr Lebensgefühl ist fast immer tragisch.

Die Pflichterfüllung wird von den höheren Berufen strenger gefordert. Der Offizier trägt nicht nur die Last der einfachen Pflichterfüllung, sondern noch die schwierige Entscheidung, wie die Pflicht zu erfüllen sei, Verantwortung und willigere Hingabe des Lebens wird von ihm verlangt. Dem höheren Ziel entspricht der höhere Einsatz.

Während die Menschen der niederen Berufe, wenn sie nicht entartet sind, bei gutem Willen unschwer die Forderungen erfüllen, ist das Ziel der freien Persönlichkeit unendlich und der Weg voller Gefahren. Nur für sie heißt es: Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt. Diese wenigen, schlechthin Zulänglichen, die aus der oberen Klasse durch Fähigkeit, nicht durch Familie ausgesondert werden, sind der wahre Adel, der Kreis, der durch seine Lebensführung und Haltung die Idee des Staates, die produktive Kraft, das Schöne Leben verleiblicht, die geistigen Fürsten der einzelnen Regionen und endlich die schöpferischen Menschen. Sie drücken das staatliche Ethos aus, sie suchen und formen die Gesetze, und darum enthalten sie wohl die Moral in sich, können aber nie an der Moral gemessen werden. Auch sie leben im Glauben an den Staat, den normalen Staat, aber sie stehen dem wirklichen kritisch gegenüber; denn sie haben

zu bestimmen, welche Traditionen fortzusetzen und welche neu zu beginnen sind.

Alle großen Schöpfer mußten alte Gesetze zerbrechen, also ihnen gegenüber unmoralisch handeln, weil sie in sich das neue Gesetz enthielten. Alle Menschen von Instinkt erkennen deren Sonderrechte an, und nur Ideologen oder Kleinbürger maßen sich an, Cäsars und Napoleons Wert nach bürgerlicher Moral abzuschätzen und den Heroen moralische Vorhaltungen zu machen. Diese Entbindung von der Moral ist der Ausdruck eines höheren Anspruches. Den König, dessen Politik den Staat vernichtet, den Künstler, der pfuscht, entschuldigen niemals die peinlichste Pflichterfüllung, der beste Wille und alle Tugenden: das Volk bekämpft und stürzt sie mit dem Recht der Notwendigkeit. Sachgemäß entschied das Attische Scherbengericht für den genialen Staatsmann gegen den gerechten.

Im Gegensatz zur regierenden Gruppe stehen die übrigen Glieder der oberen Klasse durchaus unter dem moralischen Gesetz, der staatlichen Pflichterfüllung. Indem sie dem unmoralischen „Ruhm" der Schöpferischen entsagen, haben sie Anrecht auf die moralische „Ehre", wenn sie nur ihren staatlich wohlbegrenzten Beruf, der ihren hervorragenden oder unbedeutenden Fähigkeiten angemessen ist, mit bestem Willen erfüllen. Wenn sie von den niederen Ständen auch durch bewußte Entsagung unterschieden sind, so haben sie doch vor den Regierenden voraus, die Sicherheit, den Mittelpunkt ihrer Existenz, ihre Ehre vor der Gefahr des Scheiterns bewahrt zu sein, solange sie sich im Rahmen der Pflichterfüllung halten.

Hieraus ergibt sich Weiteres für die Erziehung der oberen Klasse. Auch sie wird im Glauben an Staat und Moral erzogen, nicht zur Kritik, denn diese erwacht im produktiven Menschen von selbst und bedarf keines Anreizes. Bei aller Hinlenkung auf den heroischen Menschen werden die Knaben nicht zur Attitüde der Genialität und

zum Anspruch des Herrschens bewogen, denn sie erfahren, daß man die Freiheit des schöpferischen Menschen nur erwirbt durch Wirkung nach außen; nicht als Ergebnis des intellektuellen Willens, sondern als Geschenk der Natur.

Wenn auch die Glieder der höheren Klasse auf ihren Beruf beschränkt sind, so sind sie es doch nur in der Ausübung, nicht in der Aufnahme, im Teilhaben am geistigen Leben der Gemeinschaft. Jeder Beschluß des Staatsmannes, jeder Spruch des Richters, jedes Gutachten des Arztes — nicht zu reden von der freien Arbeit in Wissenschaft und Kunst — werden nicht allein bedingt durch die fachliche Ausbildung, sie bedürfen vielmehr der Bestimmung durch das geistige Leben der Gemeinschaft selbst, durch mehr gefühlte als bewußte Tendenzen. Die Fachtätigkeit ist, wenn sie auch die öffentliche Wirksamkeit formell umgrenzt, nur Teil der Persönlichkeit. Freilich ist die entgegengestzte Auffassung, die immer nur das formell vorgeschriebene Pflichtteilchen erfüllen will, sehr viel bequemer, sehr viel leichter an Verantwortung, aber dies geschwächte Lebensgefühl, das Plato für immer Banausentum benannt hat, entzieht die Rechte der oberen Klasse, und entscheidet für die untere, die Handwerkerklasse. Das Banausentum ist der Gegenpol der höheren Erziehung und als oberstes geistiges Ziel gesetzt das Ideal des Verfalls.

Keine Kraft kann Erscheinung werden, wenn sie nicht an einer Gegenkraft sich auswirken kann. Die Freiheit des Menschen ist ein leerer Schall, wenn sie nicht gegen Widerstände sich durchsetzt. So kann sich Charakter und Stärke der beiden Klassen ohne Spannung zwischen ihnen nicht entfalten und auch die der Regierenden ist nicht denkbar ohne den kritischen Wettbewerb der oberen, den trägen Widerstand der unteren Klasse, die sie zum Staat formen.

So zeigt sich auch hierin, daß gerade im klassischen.

ganz von der Idee eines Heros belebten Staate infolge der vermehrten Widerstände und Distanzen der meiste Raum für Persönlichkeiten ist. Denn die Einheit des Organismus ist es, welche die gänzlich verschiedenen Organe bedingt. Schon die gröbste Gliederung jener drei Schichten bedingt eine völlige Verschiedenheit der persönlichen Entfaltung. Die untere Klasse strebt nach Glück, die obere nach Ehre und die schöpferischen Menschen nach ihren Werken, deren höchstes der Staat selbst ist. Antike und Gotik beweisen, daß im stärksten Staatsgefühle sich die Persönlichkeit am reichsten entfaltet.

Wie der normale Staat die Zahl der Entarteten, der Psychopathen, durch Einschränkung ihrer Fortpflanzung beeinflussen kann, ist im Kapitel über Rassenhygiene (in „Norm und Entartung des Menschen“) gesagt. Hier ist von dem durchaus verschiedenen Problem die Rede, wieweit er, ganz abgesehen von ihrer Zahl, ihre Einwirkung auf das aktuelle Leben zuläßt, wieweit die Gemeinschaft durch den psychopathischen Geist gefärbt wird. Hierin ist ganz im Gegensatz zur Rassenhygiene die Macht des Staates sehr groß. Er heilt gewissermaßen die Leichtentarteten, indem er ihnen eine Lebensaufgabe gibt. Sie dienen den Zwecken des höheren Lebens, sie helfen es verwirklichen, und wenn sie es auch in seiner Fülle nicht fühlen, so strömt es doch einen Teil seiner Befriedigungen in sie zurück. Die schwerer Entarteten, die staatlichen Geist zu zersetzen drohen, werden durch Strafen und, was erdrückender ist, durch den Geist und die Verachtung der Gemeinschaft niedergehalten.

Man wird dieser anspruchslosen Skizze entgegenhalten, daß sie wohl in patriarchalischen Kleinstaaten, aber nicht im modernen Großstaat zu verwirklichen sei. Indessen wird gegen die Richtigkeit eines Normprinzipes nichts dadurch bewiesen, daß es in kleinen Verhältnissen völliger oder leichter zum Ausdruck gelangt als in großen. Jeden-

falls wird die Forschung an einem engeren, leicht überschaulichen Beispiel anfangen.

Vor allem verwahre ich mich gegen die Auffassung, als wolle ich eine bestimmte Staatsform oder Verfassung vertreten. Im Rahmen des Gesagten hängt es ganz von den zahlenmäßigen Proportionen, vom Maasse ihrer Rechte ab, ob die Form mehr monarchisch, aristokratisch oder demokratisch ist. Wenigstens nannte das Volk, das die Verfassungslehre begründete, selbst Staaten demokratisch, in denen Rechtlose und Sklaven die Freien an Zahl überwogen. Versteht man freilich unter Demokratie, daß das bloße Geborensein ein heiliges Anrecht verleiht, den Staat zu zerschwatzen, so ist der Demokratismus der Gegensatz des normalen Staates.

Kein Mandat einer Regierung oder des Volkes kann einen beliebigen Bürger zum „Vertreter" des Staates machen. Den Staat vertreten kann nur, wer ihn in seiner Persönlichkeit darstellt, und was dann ein Mann vermag, dafür bewahrt die Geschichte erhabene Beispiele. In seiner Persönlichkeit die Idee des Staates darzustellen ist das höchste Ziel staatlicher Erziehung und Bildung, und die Betrauung mit einem Mandat auf Grund der Gassenpropaganda ist ein kümmerliches Surrogat.

KAPITEL IV

VERFALL DES STAATES

15.

Die schärfere Sonderung der geistigen Regionen

Wenn die Norm des Staates sich leichter mit dem Blick auf frühere, abgeschlossene Vorgänge und auf möglichst einfach konstruierte Staatswesen skizzieren ließ, so lassen sich die Verfallstendenzen in ihren Einzelheiten zweckmäßiger an den großen modernen Staatswesen untersuchen. Eine Stellungnahme, ob in diesen die Verfallstentenzen oder die staatsbildenden überwiegen, soll damit nicht ausgesprochen sein.

Das unerschöpfliche Wunder des Schöpferischen quillt aus seiner ewigen Gleichheit in stetiger Neugestaltung, seiner Dauer im Wechsel. Das Vollkommene kann kein anderes Sein begehren, es kann außer sich keinen Zweck suchen, den es nur in sich finden kann. So erkannte sich Goethe im Jahrtausende alten Zwillingsbruder wieder:

> Daß du nicht enden kannst, das macht dich groß,
> Und daß du nie beginnst, das ist dein los.
> Dein lied ist drehend wie das sterngewölbe,
> Anfang und ende immerfort dasselbe,
> Und was die mitte bringt ist offenbar
> Das was zu ende bleibt und anfangs war . . .

Der klassische Staat ist der Ausdruck für diese Tendenz, das einmal gewonnene Schöne Leben zu verewigen, wieder und wieder zu erzeugen. Man kann dies Gleichbleiben in der Veränderung, dies Sein im Werden wie Goethe mit der Kreisbewegung vergleichen. Die Bahn eines Planeten folgt immer dem gleichen Gesetz, und doch ist ihre Richtung in jedem Augenblick eine andere. Die Bahn ist einfach, gleich, aber der berechnende Verstand muß sie in zwei Komponenten, zwei gradlinige Be-

wegungen zerlegen. In der Tat springen beide Bewegungen heraus, wenn die kreisende Bewegung gestört wird. Die Erde, plötzlich angehalten, würde geradlinig in die Sonne stürzen. Von der Anziehungskraft der Sonne losgelöst würde sie geradlinig ins Grenzenlose schießen.

Wir könnten diese letzte Komponente im Leben der Gemeinschaft mit der fortschrittlichen vergleichen, der nicht schöpferischen Bewegung, der bloßen „Entwicklung", dem Entfalten und Zersetzen des schon Gegebenen, dem dumpfen Abrollen der begonnenen Prozesse, dem Anderswerden, weil das Wesen fehlt, der Flucht vor dem Ich, dem automatischen Weiterlaufen der toten Masse. Sie ist ein Ausdruck des Trägheitsgesetzes. Wir dürfen sie vielleicht auch der entfaltenden Komponente der produktiven Kraft vergleichen.

Dann erscheint uns als deren konzentrierende Komponente auf den Staat übertragen die zentralisierende (also nicht schlechthin konservative), vergleichbar der durch Gravitation zwischen Erde und Sonne bewirkten Annäherung. Sie erstrebt wohl das Gleichbleiben, die Verstärkung, Verdichtung des errungenen Seins, aber indem sie für die Zentralisation auf Entfaltung und Neugestaltung Verzicht leistet, die Gemeinschaft mechanisiert, ja verknöchert, entsagt auch sie dem Schöpferischen. Sie vergißt, daß das gleiche Sein nur im Werden möglich ist. Sie führt zum Stillstand.

Es scheint unpassend, gerade die fortschrittliche Komponente als einen Ausdruck der Trägheit zu betrachten, und doch besagt gerade unser einfach-mechanisches Beispiel schon genau dasselbe. Der aus der Kreisbewegung entlassene Körper folgt allein dem Trägheitsgesetz, wenn er sich auch unendlich fortbewegt.

Manches ließe sich an dieses Bild anknüpfen, was hier ungesagt bleiben soll. Es genügt jetzt zu sagen, daß beide Komponenten, obwohl extreme Pole, eben in ihrer Eigenschaft als bloße Pole unter sich ähnlich sind, als Gegen-

sätze des Ganzen, als totes Weiterlaufen, wie die beiden geradlinigen Bewegungen untereinander ähnlich sind gegenüber dem Kreislauf, den sie zusammengewirkt ergeben. Denn erst aus der Kreisbewegung stammt der fruchtbare Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter, Keimplasma und Leib.

Darum beruht die Norm, die höchste Wirklichkeit des Staates darin, daß fortschreitende und zentralisierende Tendenz ineinander wirken wie Zettel und Einschlag. An sich zwar werden beide Kräfte nur um so stärker wirken, wenn sie logisch, selbständig nebeneinander herlaufen. Damit beginnt aber, auch wenn die politische Macht, die Feinheit der Zivilisation, selbst Gebilde der Kultur sich noch erhöhen, doch schon die Auflösung des staatlich-geistigen Lebens, der Verfall.

Wir denken dabei nicht an ein Schema, nach dem die Erscheinungen der Kultur in Blütezeit und Verfall geordnet und gewertet werden können. Sprengende Kräfte können in ihrem Schoß schon den Keim neuer Staaten tragen, wie die Frucht verwest, um den Samen freizugeben. Wir sprechen hier nicht von allgemeinen Wertungen, sondern allein von der Idee des normalen Staates und versuchen schematisch den Ablauf seines Verfalles zu erfassen. Über die Gleichzeitigkeit und ewige Bindung von Verfall und Neubildung soll hier nicht gesprochen werden.

Das Wesen des normalen Staates wird bildhaft in der klassischen hohen Kunst, von der Wölfflin sagt: „Die geoffenbarte Gesetzmäßigkeit ist die höchste Form des Lebens.“

Es ist die Dionysische Kunst, die dem Staat gegenüber primär ist, die unmittelbar aus dem bewegten Chaos stammt, aus dem der Kosmos sich gebären will. Sie steht unabhängig neben dem Staat. Ihr gegenüber stellt die Apollinische Kunst den ruhenden Stil des Seins dar, wie er im klassischen Staat Erscheinung wird. Sie ist nicht

abhängig vom Staat, aber im innersten Kern staatlich und das Staatsganze umgreifend. Ihr gegenüber sind alle späteren Wesensarten der Kunst sekundär: sie drücken das Gesetz staatlicher Wirklichkeit nicht mehr aus. Nicht daß sie in sich nicht gesetzmäßig wären — vielmehr kann das einzelne Kunstgebilde die Gesetzmäßigkeit viel strenger ausdrücken als das Klassische — aber sein ausgedrücktes Gesetz ist ein teilhaftes, relatives, willkürliches, nicht das oberste Gesetz des Saates.

Vergleichen wir einen Apoll des Praxiteles mit dem des Phidias nach reinem ästhetischen Maassstab, wie ihn etwa Jakob Burckhardt im edelsten Sinne anlegte, so ist der des Praxiteles sicherlich nicht der geringere. Seine Anatomie ist richtiger, die Technik gereifter, die Haltung freier und man möchte sagen, der Geschmack verfeinert. Aber der Apoll des Praxiteles ist nur Kunstwerk, nur schöner Jüngling, edelster Zierat. Im Phidiasischen Apoll ahnen wir das Zeitalter, das ihn gebar, wir fragen nicht nach Kunstwerk und Künstler, wir fühlen den Staat, die Religion, die er ausdrückt; wir verehren ihn als Sinnbild einer göttlichen Norm.

Wenn die Wirklichkeit nicht mehr als Schönheit zur einheitlichen Schau gebracht wird, der Staat nicht mehr leibhaft als Gebilde gefaßt werden kann, so wird die Kunst recht eigentlich frei, das Schöne gelöst, es wird ästhetisch begriffen. Das Schöne ist nicht mehr Mittelpunkt, an den lebendige Kräfte anschießen; es ist mehr ein toter Körper, den man gleichsam anatomisch untersuchen kann. Das Werk rückt aus dem fünfdimensionalen Raum in den vier- und dreidimensionalen. Die Scheidung in das „Abstrakte und Konkrete" — bei der in Wirklichkeit beide Teile abstrakt sind — hat begonnen.

Der Barock scheint die Gestaltetheit der klassischen Kunst wieder verbinden zu wollen mit der Bewegtheit der Dionysischen. Aber es gibt kein Zurück vom Teil zum Ganzen. Er bringt nicht schöpferisch den neuen Staat,

er drückt nicht im klassischen Stil den bestehenden aus, sondern er gibt nur den sinnlichen Ausdruck des neuen Gefühles; nicht des unbewußten Gefühles, dem Gesetz und Staat entquillt, sondern des genossenen Gefühles und des bewußten Willens zu prächtiger Kunst, zur Stimmung, zur Gewinnung der Massen.

Noch eher ist das Rokoko unmittelbarer Ausdruck einer organisierten Gesellschaft, aber nicht einer Gesellschaft, die das Staatsganze darstellt, sondern die sich aus ihm zurückzieht, weniger regieren und wirken, als für sich genießen will.

Die Romantik drückt vollends nicht nur die Scheidung vom Staat, sondern von der Wirklichkeit überhaupt aus, und wo sie sich doch einmal mit Staatsbildung befaßt, da spricht aus ihr nicht Dionysische Kraft, sondern Sehnsucht nach dem nicht wieder Erreichbaren.

Wie sich das Schöne als Ästhetisches, als Kunst aus dem Ringe des schönen Lebens löst, so das Wahre als Wissenschaft, das Ethische als Moral.

Der Philosophie muß durch die Sprengung der staatlichen Grenzen anfangs der größte Gewinn zuwachsen, denn ihrem Wesen widerstrebt die Begrenzung. Sobald aber der menschliche Geist in ihr sein Höchstes genossen, die Ahnung des Alls erlebt hat, ist er, um auf die Weiterentfaltung nicht zu verzichten, zu einer Teilung der Aufgabe gezwungen. Die Philosophie befaßt ja gar nicht die Realitäten, sondern *die* Wirklichkeit, die wirkenden Kräfte und ihre Gestaltungen, die Zwecke und leitenden Werte in ihrer Einheit. Kann aber eben diese Einheit nicht mehr erfaßt werden, so zerfällt die Philosophie in die Betrachtung des Seienden und des Seinsollenden (der normativen Philosophie, Moralwissenschaft). Dieser Zerfall bringt gewisse Vorteile mit sich. An Stelle *persönlicher* Ahnung und Schau tritt die methodische Beweisführung, die „Wissenschaft", die „objektiv" eine wenn auch nicht absolute doch relative Sicherheit ge-

währt. So gibt es tatsächlich Gebiete, die *noch* Philosophie, *schon* Wissenschaft sind, und eine Grenze zwischen Philosophie und Wissenschaft besteht nicht. Die Philosophie sucht nach der Wirklichkeit überhaupt, oder doch nach der Wirklichkeit, die außerhalb, *vor* der Realität liegt; die Wissenschaft *kann* sich auch mit *einzelnen Dingen* befassen.

Die Wissenschaft bemächtigt sich nun der Wirklichkeit auf zwei grundsätzlich verschiedenen Wegen. Einmal sucht sie das Sein, die Grenze des Seins — und alles Werden, alle Entwicklung, alle Erscheinung ist ihr nur ein Hinweis, eine Enthüllung des *Seins*: die Naturwissenschaft. Der andere Weg sucht das Werden, die Entwicklung, die Erscheinungen als *einmalige*, nicht gesetzmäßige: die Geschichte. In vielen Gebieten der Wissenschaft verflechten sich beide Betrachtungsweisen. Man beschreibt in der Natur-„Geschichte" in geschichtlicher Weise ein einzelnes Tier wie eine einmalige Erscheinung, und doch gehört dies zur Naturwissenschaft, denn man setzt dabei voraus, daß jenes Tier für eine bleibende Gattung Norm und Gesetz ausdrückt. Gleichwertig sind beide Methoden in der Erdgeschichte. Man findet in ihr teils den Ausdruck physikalischer Gesetze, teils meint man nur den einmaligen Vorgang, durch den das relativ zufällige, geographische Gebilde entstanden ist.

Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft ist kein Gegensatz, denn Geist ist eine Erscheinung der Natur, und die Natur, wie wir sie sehen, eine Form des Geistes. Natur und Geist ist eine christliche Trennung, eine Abstraktion. Für die Alten war Psyche auch Physis. Alle Schlüsse aber, die man aus Abstraktionen ableitet, sind für die Wirklichkeit nicht bindend.

Die Naturwissenschaft ist die echte Fortsetzung der Philosophie — Natur ist ja das All, die Wirklichkeit — und darum Wissenschaft im eigentlichen Sinn, wenn man unter Wissenschaft die methodische Forschung, nicht das

Wissen an sich versteht. Man darf sich nicht dadurch täuschen lassen, daß die scheinbar aus Beschreibungen des Einzelnen sich zusammensetzt. Die peinlich-genaue Beschreibung eines *zufälligen* Gegenstandes hat an sich nichts mit Wissenschaft zu tun. Ein einmaliges Geschehen im bloßen Zusammenhang des zeitlichen Verlaufes ist Geschichte, mag es sich nun um die Wanderung der Goten, um den Einbruch der Wanderratten in Europa oder um den Ausbruch des Vesuv handeln. Sobald aber eins von diesen Geschehnissen als Ausdruck ewiger Gesetze oder doch im Hinblick auf sie geschrieben wird, so daß man es jetzt oder später dem System der Erkenntnis der Natur angliedern kann, so gehört es der Naturwissenschaft an.

Die Naturwissenschaft würde, wenn sie jemals ans Ziel ihrer Arbeit gelangen könnte, mit der Philosophie zusammenfallen. Jedes Steinchen, jede Bewegung wäre in ihrem Weltbilde als notwendig enthalten. Aber der Naturforscher ist nicht Philosoph, wenn er nur einen kleinen Ausschnitt des Ganzen kennt. Wissenschaft und heroische Philosophie sind doch ihrer Richtung nach entgegengesetzt. Diese hat, wie der Künstler im einzelnen Werke, dauernd die Schau des Ganzen und bildet aus ihr heraus die einzelnen Teile. Die Wissenschaft will vom Einzelnen zum Ganzen, und im Besitz der Gesamtwissenschaft, in der sich doch ihre Bestimmung erst ganz erfüllt, kann doch nur jenes Abstraktum „die Menschheit" sein[33]. Gerade Grundlage und Ziel zugleich, die Schau des Ganzen, kann sie aber niemals aus sich selbst, aus Einzelbetrachtung und Analyse entwickeln. Daraus geht hervor, daß die Naturwissenschaft ihre volle geistige Kraft und Bedeutung nur aus der primären heroischen Philosophie schöpfen kann.

Neben dieser der Philosphie entstammenden geistig-lebendigen Bedeutung hat die Naturwissenschaft eine davon absolut verschiedene: die technisch-praktische. Der

produktive Forscher verwendet die Kenntnis der Naturgesetze, um die natürlichen Kräfte den Zwecken des Menschen dienstbar zu machen.

Ich kann mich aber nicht überzeugen, daß die Naturwissenschaft neben diesen beiden Werten einen dritten habe, etwa als bloßes Wissen, als Vermehrung der Einzelkenntnisse „veredelnd auf das Gemüt" wirke.

Daneben betrachtet scheint die rein-wissenschaftliche Bedeutung der Geschichte gering, ja man könnte zweifeln, ob sie den Namen der Wissenschaft verdient. Denn das einfache Berichten von einmaligen Vorgängen ist Wissen aber nicht Wissenschaft, und die wissenschaftlichen Methoden der Historie sind wesentlich negativ, kritisch: sie streichen von den vorhandenen Berichten das Zweifelhafte fort. Die Naturwissenschaft baut neue Inhalte auf, die ohne sie gar nicht denkbar sind, die Historie sucht den einfachen menschlichen Bericht zu gewinnen, der in seinem Inhalt nichts vom Wesen der Wissenschaft enthält. Wenn man aber mit Kant nur das als Wissenschaft anerkennt, was sich mathematisch ausdrücken läßt, so ist die Geschichte keine Wissenschaft.

Diese Historiker selbst scheinen dies als Mangel zu empfinden. Sie wollen heraus aus der bloßen Beschreibung des Geschehenen und diese nur noch als Stoff benutzen für einen wissenschaftlichen Aufbau, für die Erkenntnis der Gesetze. Aber überall beweist dies nur das Gesagte. Wo die Geschichte Gesetze des Geschehens feststellt, verfährt sie naturwissenschaftlich. Überall, wo die Geschichte, Kulturgeschichte, Kunstgeschichte nicht historiographisch, sondern philosophisch verfahren will, übernimmt sie geradezu die technischen Methoden der Naturwissenschaft, oft selbst die modernen Tendenzen des Materialismus und Naturalismus, so daß die Geschichte sogar (sich selbst entmannend) die großen Männer ausschaltet und nur noch an dumpfe Massen oder an wirtschaftliche Bedingungen glaubt[34].

Ist diese Naturwissenschaft auf geistigem Gebiet nun wirklich der einfach beschreibenden Geschichte vorzuziehen? Und welchen Preis zahlt die Naturwissenschaft?! Sie verzichtet auf die Schau der höchsten Wirklichkeit, des Schöpferischen! Der Sinn, das Merkmal des schöpferischen Prozesses ist ja, daß er einmalig ist, die Naturwissenschaft aber stellt Gesetze methodisch aus Wiederholung fest. Das Schöpferische ist, wenn es in der Sphäre des Bewußtseins liegt, Willkür; die Naturwissenschaft erkennt nur das Notwendige[35].

Und hier liegt der große Vorzug der Geschichte: sie beschreibt das Schöpferische, sie ist — wenn auch nur auf ihren Höhepunkten — immer „Schöpfungsgeschichte", mag sie nun das Entstehen der Gestirne oder der belebten Arten oder die Einwirkung der schöpferischen Männer auf die dumpfen Massen beschreiben. Sie beschreibt, nicht erklärt sie, und darum ist sie weniger Wissenschaft als die Naturwissenschaft. Aber ihre Beschreibung kann zugleich Deutung sein, Deutung der Erscheinung als Erscheinung der schöpferischen Kraft und in dieser Deutung erweist sie ihren ursprünglichen philosophischen Geist. Die deutende Beschreibung ist eine adäquate Darstellung des einmaligen schöpferischen Vorganges, denn welchen Sinn sollte diesem gegenüber eine „Erklärung" überhaupt haben? Und wenn die Geschichte nicht unmittelbar reale Mittel erschafft wie die Naturwissenschaft, so vermag sie doch Höheres: sie schenkt dem dunklen Streben die leiblichen Vorbilder, sie entbindet die produktiven Kräfte. Goethe ist ohne die überlieferten Vorbilder der Antike so wenig denkbar wie Napoleon ohne die Helden Plutarchs.

Die primäre Philosophie, der das Feuer beider Wissenschaften entstammt, erkennt nicht nur das Schöpferische, sie redet aus dem schöpferischen Leben heraus. Da ihr Gesetz ist, daß die produktive Kraft sich dem Menschen nur im Gebilde, in der Gestaltung ausdrücken kann, so

kann sich ihre Erkenntnis nur in prophetischen Sprüchen andeuten oder in mythischen Bildern darstellen oder ins Kunstwerk ergießen. Aber in der Wissenschaft, im methodischen System kann der Geist dieser Philosophie nicht mehr schlackenlos sich entfalten.

Wir können übergehen, wie weitere Bezirke der Wissenschaft durch Mischung mit anderen Zwecken (religiöse Erbauung, Pädagogik, Heilkunst, Rechtsprechung) oder durch Abstraktionen (Mathematik) gebildet werden. Uns interessiert mehr, was aus Naturwissenschaft und Geschichte wird, wenn sie die strenge Abgrenzung von der lebendig-geistigen Philosophie und voneinander zu ihrem bestimmenden Prinzip erheben. Oberstes Ziel der Wissenschaft ist dann nicht mehr adäquate Darstellung der Wirklichkeit, sondern die absolute Objektivität, die unbestreitbare Sicherheit, die Kontrollierbarkeit durch jeden, der die Methode der Wissenschaft anerkennt. Nun aber ist in der vollen Wirklichkeit das Subjekt als schöpferischer Mittelpunkt mitenthalten und in irgendeiner Form muß es daher auch in der Darstellung der Wirklichkeit enthalten sein. Das sehen auch manche konsequente Wissenschaftler ein, aber mit Kummer tragen sie dies Kennzeichen, das lebendige Geistestätigkeit von mechanischem Fortschreiten unterscheidet, als peinlichen Erdenrest der Wissenschaft. Nichts ist verführerischer als das Wort „Objektivität". Der darstellende Forscher will wie der Künstler seinen eigenen Geist dinghaft, leibhaft hinstellen, realisieren, zum „Objekt" machen — dies ist der Ausdruck seiner gestaltenden Kraft. Aber der Sinn dieser Objekte ist es, im drei- oder vierdimensionalen Symbol das fünfdimensionale Leben zu geben. Es gibt dagegen eine exakte Wissenschaftlichkeit, die nur diese Symbole an sich, die mechanistischen, kontrollierbaren als objektiv anerkennt[36]. Diese objektivistische Wissenschaft verläßt den lebendigen Boden, sie abstrahiert von der Produktivität des menschlichen Geistes, sie kennt die Realität,

aber nicht die Wirklichkeit. In extremer Theorie ist diese Richtung materialistisch. Da sie aber doch in der Betrachtung der wirklichen Geschehnisse das Wirken der lebendigen Kräfte nicht schlechthin leugnet, vielmehr diese nur möglichst als unproduktive, dumpf-geistlose, nur gleichsam materielle Kräfte der Natur umdeutet, so ist für diese Richtung die Bezeichnung „Naturalismus" nicht unpassend. Das Lebensgefühl dieses Mechanismus in der Naturwissenschaft, dieses Naturalismus in der Historie ist also die völlige Hingabe an die Umwelt, die äußeren Gegebenheiten, die materiellen und wirtschaftlichen Vorbedingungen, der Verzicht auf die formende Beherrschung der vorgefundenen Natur und damit die Entmannung der produktiven, gestaltenden Natur im Ich.

Wenn wir dies Absondern der konkreten Realität aus der lebendigen Wirklichkeit doch nur als eine Folge des abstrakten Geistes, der reduzierenden Abstraktion verstehen, so werden wir erwarten, daß automatisch auch die entgegengesetzten Formen der Abstraktion hervortreten werden aus dem zerfallenden Gesamt-Geistigen. Es braucht aber nicht ausgeführt zu werden, wie sehr heute in der Philosophie, im Theoretischen überhaupt, in allen idealistischen Strebungen die sublimierende und formalistische Abstraktion herrscht und verwirrt.

Es ist der große Irrtum, daß man zwischen Wahrheit und Tat, Theorie und Praxis wählen müsse. Nein, in der Wirklichkeit ist Wahrheit und Tun vereinigt als Werk. Der Wirkende bedarf wohl Dunkelheit und Helle, aber nicht des Irrtums. Nicht Faustische Erkenntnis, sondern Wagnersche Borniertheit empfindet den Zwiespalt zwischen Herz und kritischem Bestreben.

Dieser Gegensatz besteht nicht im lebendigen Leibe. Die Wahrheit, die nicht auch ahnen, das Geheimnis nicht verehren will, die um jeden Preis kontrollierbar, naturalistisch, positivistisch sein will, schließt das Edelste aus

und kann darum nicht d i e Wahrheit sein. Wer in fanatischem Kult dem „Objektivismus“, dem Götzen der Kontrolle alles opfert, bleibt seinem Ziel am fernsten. Denn wem Herz und Sinne verstummen, wem Gebärde und Haltung nicht spricht, wer die Liebe zum Heros nie empfand, dem fehlt in aller Betrachtung das Maass für groß und klein, gut und schlecht, schön und häßlich. Mag er noch so selbstlos spiegeln, so verlieren doch alle Dinge in diesem quälend verzerrenden Vexierspiegel der Wirklichkeit ihre wahren Proportionen.

Dem Materialismus in der Wissenschaft ist in der Ethik der Moralismus analog. Die Ethik entfaltet in sich Gesetz und Willkür, wie der Embryo Skelett und Blut. Aber wie diese Knochen sekundär entstehen, gleichsam tot sind und die Beweglichkeit nicht erzeugen, sondern nur sie regeln, indem sie sie einschränken, so sind die Gesetze der starre Niederschlag aus der produktiven Ethik. Das Gesetz steht über dem Individuum, weil es vom Staat kommt, den Staat vertritt, aber es steht unter der Persönlichkeit, weil der Staat ein Werk der Persönlichkeit ist. Die Gesetze sind das Gerippe des Staates; sie erzeugen nicht sein Leben und Wachstum, sie bilden nicht seinen Sinn und Wert, aber ohne ihre tragende Festigkeit, welche seine Kräfte und Strebungen beschränkt, regelt, ordnet und zum Werke zusammenfaßt, würde er formlos zusammensinken. Wenn aber der schöpferische Geist im Staat, der normgebende Heros, fehlt, so sucht man um so mehr die äußere Sicherheit des Handelns, das konkrete, kontrollierbare Gesetz, die Objektivität. Der Moralismus will seine Pflichten klar, rationell, eindeutig vorgeschrieben haben, damit er ohne alle lebendigen Instinkte seine Pflicht erfüllen kann. Nicht mehr die Teilnahme am edlen Leben verleiht dann den Wert, sondern allein die abstrakte Pflichterfüllung. Welchen Wert hat aber dann noch das Schöne und die Liebe zum Schönen? Welchen Wert das Leben überhaupt? Diese Frage ist

von der abgelösten Moral aus nicht zu beantworten. Richtig entschieden denn die Stoiker, daß das Leben ein adiaphoron sei und stellten den freiwilligen Tod anheim. Im Christentum (nicht in allem Christentum) wurde ebenso konsequent entschieden, daß dies Jammertal nur den Lohn im Jenseits verdienen solle und die Flucht aus ihm unter Strafe gestellt. Ein unethisches Wertprinzip ist eingeführt; Leben und Wirken trägt seinen Lohn nicht in sich, es wird erst nach dem Tode belohnt und bestraft. Verzichtet man aber auf diesen Jenseitsglauben, so läßt der reine Moralismus die Sinnlosigkeit bloßer Pflichterfüllung in aller Härte bestehen.

Kaum braucht gesagt zu werden, daß diese Spezialisierung von Ästhetik, Wissenschaft und Moral an sich nicht Verfall bedeutet, solange das Gesamt-Geistige dadurch nicht angetastet wird. Je kräftiger das Leben des Staates ist, um so mehr kann er streng gesonderte Gebiete, gegensätzliche Geistesrichtungen in sich bergen und binden. Die formende Kraft des Organismus beweist sich gerade in der Verschiedenheit der Organe. Erst darin zeigt sich der Verfall, daß der gemeinsame Geist, der auch die letzten Gliederungen noch durchbluten muß, verlorengeht.

16.

Zentralisation des Staates und Individualismus

Im Gegensatz zur üblichen populären und auch in der Wissenschaft überwiegenden Vorstellung bauen wir unsere Theorie vom Verfall des Staates nicht auf die Entartung oder organische Erschöpfung der Rasse auf. Rasse und Keimplasma sind ihrem Wesen nach ewig, nicht alternd, nicht zur Erschöpfung bestimmt. Wohl kann der Staatsverfall die Rassenmischung verschlechtern oder Rassenverpöbelung den Staat verderben, aber an sich

sind Verfall und Entartung grundverschiedene Prozesse, die unabhängig nebeneinander herlaufen können.

Den einzelnen betrachtend, werden wir also nicht in seiner angeborenen Schwäche die Gründe für den Staatsverfall suchen; die Gesellschaft betrachtend, jene Gründe nicht im Mangel elementarer Triebe und Fähigkeiten. Wir können die Gründe nur darin suchen, daß die Triebkräfte im Gemeinwesen nicht richtig zusammenwirken, in ihre Komponenten zerfallen, daß sie einzeln mithin nur um so energischer wirken, und so wird sich uns schematisch die Änderung immer in einem Gegensatzpaar von Begriffen darstellen.

Wenn der Sinn des Staates ist, die Kräfte zum Schönen Leben zusammenzuwirken, so bedeutet der Verfall, der Verlust des schönen Zweckes, noch nicht den Zerfall des Staates. Im Gegenteil vermag die konzentrierende Komponente um so freier zu wirken, je mehr sie sich von der entfaltenden löst. Wenn der Heros, an den die staatsbildenden Kräfte anschießen konnten, längst in allen Geistern verblichen ist, so kann die Zentralisation, die Mechanisierung des Staates automatisch um so „unentwegter" weiterlaufen. Wir sehen heute in fast allen modernen Staaten, mögen sie tüchtig oder korrupt verwaltet sein, eine gewaltige mechanische Organisation aller Kräfte. Nie konnten annähernd so gewaltige Massen ins Feld geworfen werden.

Daß diese Organisation mechanisch ist — gemessen am höheren Werte, nach dem sie wohl moralisch, aber nicht ethisch ist — geht daraus hervor, daß sie den einzelnen nicht ausfüllt. Die gewaltige ethische Bewegung des Volkes am Kriegsanfang beweist nicht das Gegenteil. Sie beweist nur, daß die ethischen Grundkräfte unvermindert sind, daß sie aber im Frieden „unbefriedigt" unter der Decke schlummerten (sonst hätte der Gegensatz gar nicht so stark und überraschend sein können). Als endlich ein großer Zweck vorleuchtete, da ergossen sich die gestauten

ethischen Kräfte in diese Organisation hinein, froher über das geforderte Opfer, als vordem über die gesicherte Bequemlichkeit. Doch wäre es frivol, im modernen Kriege den ethischen Ausdruck, das heißt den Selbstwert des Lebens zu sehen. Er ist zum Mittel für den Zweck geworden, ein Verhängnis ohne reinen Sinn und innere Schönheit. Das vornehmste Handwerk ritterlicher Kultur hat zwischen Hetzpresse, Gasbombe und Maschinengewehr keinen Raum mehr in den Existenzkämpfen ganzer Nationen.

Wenn wir im Frieden den ethischen Zweck des Staates suchen nicht für einzelne Klassen, sondern für den Staatsbürger an sich, so finden wir nur seine ethische Leere. Dahin muß jede Gesinnung führen, die Staat und Gesellschaft so zu mechanisieren trachtet, daß sie in ihrer Zusammengefaßtheit den größten Nutzeffekt nach außen liefere, in diesem materiellen Kraftmaass allein seinen Wert erkennt und den einzelnen Menschen zum gefühllosen Triebrad dieser Maschine machen will. Die unpersönliche Leistung dieser Maschine setzt den ethischen Trieben keinen Zweck, der Liebe kein sinnliches Vorbild! Die bloße moralische Pflichterfüllung ist, was man auch begütigend sagen möge, nicht die Erfüllung unseres Strebens und Ahnens. An Stelle des lebendigen Staates tritt der Zweckverband, der die Existenz sichert, den Erwerb ermöglicht, aber nicht dem Einzelnen ethische Zwecke setzt. Leicht erzeugt diese Moral jenen traurigen Banausen- und Ressortgeist, der sich mit formaler Erfüllung der vorgeschriebenen Pflicht begnügt, um die Folgen für die Gemeinschaft aber nicht kümmert. Die Beziehung von Gemeinschaft und Individuum besteht dann darin, daß das Individuum Arbeit leistet und Geld dafür empfängt. Auch der Lump, der sich unter dem Zwang schließlich zur Arbeit bequemt, wird als „nützliches Mitglied" ihrer selbst von dieser Gesellschaft gelobt und gehegt. Verleiht aber Sklavenarbeit, Unterwürfigkeit irgendeinen Selbstwert?

Der Wert, den die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft Schönen Lebens verleiht, ist der denkbar höchste und der Einsatz kann nur im Selbstwert der Persönlichkeit bestehen.

Wie verheerend herrscht heute die Umkehrung der Werte! Das Äquivalent „Arbeit und Geldlohn“ — die untersten Mittel eines schönen Lebens — gelten vielen als Sinn alles staatlichen Daseins, im Räderwerk der Maschine. Freilich ein bescheidenes Plätzchen als Mittel des neuen Wertes, als einer der geringsten Diener dieses Götzen, muß man wohl auch dem Schönen Leben einräumen. Man bemerkt, daß diese kostbare Arbeitsmaschine, die man aus alter Gewohnheit noch Mensch nennt, sich ohne „Erholung“ zu schnell in ökonomischer Rücksicht abnutzt. Als notwendige Erholung erkennt auch der Maschinengeist die Scherben des Schönen Lebens noch an. Feste, in denen der Wert des Lebens zusammenstrahlt, wie der Glanz des Diadems im Juwel, alle Erhebungen der Kunst und der Erkenntnis werden zum „Amüsement“, zur geistigen „Zerstreuung“, zur Erholung im Dienst der Arbeitsfähigkeit.

Das Individuum ist so sehr Geschöpf der Gemeinschaft, daß es in der Regel sich deren Anschauungen unterwerfen muß. Wenn der Staat ihm kein Vorbild, seinen produktiven Kräften keinen Raum gibt, ja nach seinem ethischen Wert gar nicht fragt, so tut es recht, dem Staat nicht mehr zu opfern, als ihm bar ersetzt wird. Dann muß das Individuum seine Erfüllung außerhalb des mechanisierten Staates suchen. Diese Gesinnung, *das notwendige Korrelat der staatlichen Mechanisation, ist der Individualismus.* Der Individualismus ist nicht notwendig staatsfeindlich, aber er ist unstaatlich. Er kann die staatlichen Pflichten erfüllen, aber in der Überzeugung, daß der Staat um so besser ist, je weniger er von sich reden macht, je mehr er die Kräfte des Individiuums zu anderen Zwecken frei läßt.

Wird sich der Traum des Individualismus erfüllen, daß sich bei geringsten Anforderungen des Staates die Persönlichkeit am reichsten entfaltet? Dieser Irrtum, ein Erbe der Romantik, ist vielleicht der verhängnisvolle des Zeitalters! Es ist eine paradoxe Wahrheit, daß es keinen schlimmeren Feind der Persönlichkeit gibt, als den Individualismus.

Jener Irrtum ist nur möglich, wenn man das Wesen der staatlichen Kräfte völlig verkennt. (Kaum bedarf es der Erinnerung, daß wir unter Staat nicht die Regierungs- und Besteuerungsmaschine verstehen, sondern alle feste und lockere Organisation der Gesellschaft.) Religion, Kunst, Wissenschaft setzen eine Gemeinschaft für die — eine Organisation, in der man wirkt, voraus oder erzeugen sie. Das auf sich beschränkte Individuum kann wohl seinem eigenen Gefühl leben, aber Werk und Tat sind ihm leer. Alle großen Aufgaben sind staatlich und nur an ihnen kann die Persönlichkeit sich groß entfalten. Nirgends bewährt sie sich stärker, als in der richtigen Rang-Einordnung in Herrschaft und Dienst. Im klassischen Staat war bei großer staatlicher Anforderung, bei geringster Einschätzung des bloßen Gattungswesens, des Individuums, die Entfaltung der Persönlichkeit schöner als in modernen Geschäftsstaaten; man mußte sein, um zu gelten. Die individualistische Gesellschaft läßt jedem Individuum einen Bruchteil Geltung und diese minimalen Quoten verbauen nur der echten Persönlichkeit die Möglichkeit lebendiger Geltung. Weil man niemandem bestreiten kann, ein Individuum zu sein, so folgt die Gleichberechtigung aller. Was im klassischen Staat die Frucht strengster Rassenauswahl, Züchtung und Erziehung ist, die Würde, die durch Annäherung an die Norm erworben wird, die Fähigkeit, daß die Glieder der herrschenden Kaste jedes in sich den Staat „darstellen“, ihn in der Umwelt geltend machen, das bekommt im sozialistischen Staat jedes Individuum als Menschenwürde, Menschenrecht in die

Wiege gelegt, und es genügt das Votum einer dumpfen Menge, es zum „Vertreter“ des Staates zu machen, ihm die höchste Würde der Gemeinschaft aufzuheften, die seiner Person fremd ist. Der individualistische Staat baut auf den Schein, nicht das Wesen, auf die willkürliche Prägung, nicht die Substanz auf. Dies „Vertretertum“ ist sinnloser als jemals die Vertretung des Opferers durch das Opfertier.

Der Individualismus gibt in der Tat Freiheit, Freiheit von etwas, Freiheit zu etwas. Das Individuum wird frei von jedem höheren Selbstzweck, es wird frei für die bloßen Mittel, den Gelderwerb. So prägt sich sein Wesen im Kapitalismus am klarsten aus, dessen heiliges Gesetz ist, niemand zu hindern, möglichst viel Geld zu erraffen, der aber keine Antwort auf die Frage wozu hat. Man möchte gern den Kapitalismus als Gegensatz des Sozialismus sehen, aber beide sind zusammengehörige Äußerungen des modernen individualistischen Staates. In der großen Revolution erhob sich nicht die ausgehungerte Menge gegen den Kapitalismus, es waren einfach die treibenden unbefriedigten Kräfte des Individualismus, die sich gegen den Staat erhoben. Kommunismus, Sozialismus, Kapitalismus erwuchsen aus diesem individualistischen Boden, während die Zentralisation des Staates gleichzeitig zunahm.

Wenn wir den Kapitalismus hier nicht als wirtschaftlichen Aufbau, sondern als die grundlegende individualistische Gesinnung verstehen, dann besteht sein Wesen nicht im Arbeiten mit großen Kapitalien. Dem Erfinder, dem Unternehmer ist das Kapital notwendiges Mittel, seine Gedanken, ja seine Persönlichkeit zu realisieren, wir können also psychologisch nicht von Kapitalismus reden, wo das Kapital offensichtlich nur Mittel produktiver Zwecke ist, und glücklicherweise gibt es viele Männer — oft sind sie sich dessen nicht bewußt — denen mehr an ihrem Werke als am Kapital liegt. Kapitalismus nennen

wir die Gesinnung, die das Kapital zum Selbstzweck macht, oder — da dies eigentlich nur dem Wahnsinn möglich ist — das Lebensziel darin sieht, möglichst viel Geld zu erwerben, da sie das Geld als Äquivalent für alle Lebenswerte betrachtet. Kapitalistisch ist daher die nackte Spekulation, die keinem produktiven Zweck dient, aber auch die Arbeitsamkeit des zukünftigen kleinen Rentners, dessen Arbeit nur den einen Sinn hat, eben von dieser Arbeit loszukommen und schließlich die Sehnsucht des Sozialisten, vollen Anteil an den Früchten des Kapitalismus zu erhalten. Kapitalismus ist also einfach Hedonismus, charakterisiert durch den Nebengedanken: „Alles ist käuflich."

Hedonismus ist die notwendige Folge des Individualismus, denn der Eudämonismus kann nur im lebendigen Staate gedeihen. Wie wenig aber unter der Herrschaft materieller Begehrlichkeit ein schönes Leben der Gemeinschaft möglich ist, ist auch von denen meist als banale Wahrheit anerkannt, die ihr fröhnen. Das Gefährliche ist dabei nicht der Großkapitalist, denn der Staat kann ihn und seine Truste, soweit es das gemeine Wohl fordert, einschränken, wenn nur der Staat nicht selbst durch und durch kapitalistisch gesonnen ist. Viel schlimmer ist der kleinbürgerliche Parvenu, der sein Wesen im aktuellen Leben der Gemeinschaft, seine Rassenlinie in der Nation durchsetzt, weil er am skrupellosesten dem Gelde nachjagte. Gefährlich ist nicht die Opposition im Staate, denn ihrem Wesen nach ist sie doch staatlich, sondern die loyalen Bürger, wenn sie die kreisenden Säfte des Staates vergiften, den Staat mit ihrem gemeinen Lebensgefühl erfüllen. Der Irrtum oder leider fast schon die Wahrheit: „Alles ist käuflich" ist das wirksamste Gift.

Daß die materielle Lust sich notwendig abstumpfen muß, ist vielleicht ein moralistisches Vorurteil, aber jedenfalls geschieht es oft. Beim Hedonisten entsteht dann der Reizhunger, der eine dauernde Steigerung der

Reize verlangt. Der Individualismus als staatliche Verfallserscheinung hat die gleiche Wirkung wie die echte Entartung, so daß im Einzelfalle die Unterscheidung nicht immer deutlich ist. Aus diesem Grunde kann man die psychopathische Entartung nicht gesondert von dem Verfall untersuchen.

Diese materialistische Auffassung des staatlichen Lebens führt noch auf das Gegensatzpaar von Spezialisierung und Nivellierung. Die große Maschine der Zivilisation verlangt ja immer feinere Spezialisierung, aber diese führt keineswegs dazu, die Persönlichkeiten in ihrem Eigencharakter zu vertiefen, ja es ist gerade, als ob diese äußeren Unterschiede die inneren aufsaugen. Auch die hochdifferenzierte Arbeit nivelliert, wenn ihre Träger nur im Beruf speziell sind, die berufliche Tätigkeit aber nur als Äquivalent des Geldes betrachten.

Nur möge man nicht unterschieben, die strenge Berufspflicht für einen ungenügenden Ausdruck des Ethos zu halten, so daß sie neben sich eine rein menschliche Tätigkeit als eigentlichen Lebenswert erfordere. Erst die Mechanisierung des Staates entleert ethisch den Beruf. Im normalen Staat kann es wie im Gebet des Parsen heißen:

> Schwerer dienste tägliche bewahrung
> Sonst bedarf es keiner offenbarung.

Nicht alle Individuen werden diesem gröbsten Individualismus verfallen, der als Hedonismus mit dem Maschinenstaat seinen banalen Vertrag schließt oder richtiger nur dessen Kehrseite ist. Die Persönlichkeit ist ja mehr als der Staat, sie kann sich über den Staat, der ihr nichts mehr bietet, hinwegsetzen, und das Ich steht dann der Welt ohne Vermittlung gegenüber. Aber nur der Heros ist dieser Haltung gewachsen. Ob dies Titanenschicksal als mystische Vereinigung mit Gott, als Dionysischer Schaffensrausch, als Rückkehr ins Reich der „Mütter“, in das gestaltenschwangere Chaos erlebt wird, dies zu fragen, gehört hier nicht her. — Was wird nun aus den Kräften, die

sich nicht abfinden können und wollen mit dem mechanisierten Staat und doch zur Neubildung des Staates nicht zureichen — Begehrlichkeit nach (subjektivem) schöpferischem Erleben ohne (objektive) Auswirkung? Diese Gesinnung heißt Romantik. Auch die Romantik kann mystisch sein, aber es ist die Mystik der Abenddämmerung, ein müdes Abwenden von der Wirklichkeit, ein vorschnelles Überspringen der Hindernisse, ein illusorisches Erreichen des höchsten Zieles, ein ungebührliches Übergewicht der Seele über den Leib, selbst seelische Wollust und Unzucht.

Es ist leicht, heute Romantik und Mystizismus zu beschimpfen. Die Mystik, die sich egozentrisch auf sich selbst zurückzieht, die Romantik, die „hysterisch" die großen Leidenschaften stimuliert, da sie deren Schwäche von innen spürt, sie theatralisch agiert, — sind das nicht wieder Analogien, selbst Beziehungen zur pathologischen Entartung? Und trotzdem — ist es nicht vielleicht schon das Symptom eines geschwächten Gemeinschaftslebens, auf das Gift des Materialismus n i c h t mehr mit dem romantischen Fieber zu reagieren? Und vielleicht sind jene Gesunden, die so behaglich über die romantische Krankheit spotten, vielfach jene Philister, deren Gift die Romantik notwendig machte?

Romantik ist nicht ein Kunststil, sie ist eine geistige und seelische Haltung und Gesinnung allen Dingen gegenüber. Man braucht nur die Vielseitigkeit der „romantischen Schule" zu bedenken, um die Unmöglichkeit einer engen Definition zu erkennen. Falsch ist vor allem der Gegensatz von „Klassizismus" und „Romantik", denn der Klassizismus (Nachahmung) kann eine Erscheinungsform der Romantik sein, gerade sie kann sich die genaue Nachahmung eines antiken Komplexes erlauben, der nun wie ein Traum in der fremden Welt steht, weil es ihr um die Beziehung zum wirklichen Staat nicht zu tun ist. Romantik ist nur als Gegensatz des Klassischen, nicht des

Klassizismus zu verstehen. Der große, klassische Stil ist Ausdruck der höchsten Wirklichkeit, der größten Macht, der erlebten Gegenwart. Das klassische Werk bändigt die Bewegtheit des werdenden Alls, das Pathos, die Leidenschaft und läßt sie eingehen in die Bild gewordene hohe Ruhe des Seins, in das Form gewordene Ethos und Gesetz der Welt. Immer ist es Ausdruck der Gegenwart, mehr schenkend als strebend, mehr befriedigt als sehnend, Ausdruck des Machtgefühls, der Vollendung, „eines Wohlgeratenseins aller Hauptinstinkte" (Nietzsche).

Der Romantik fehlt das Leibhaft-Schöpferische. Ihr Rausch ist nicht unmittelbarer Ausdruck des Schaffensdranges, der Liebe zu Werk und Tat; umgekehrt liebt sie den Rausch, weil sie ihn genießt, Werk und Tat sind Reizmittel für den ersehnten Rausch. Sie liebt nicht Leib und Gestalt, Staat und Macht, sie liebt die eigenen „Seelenschwingungen". Welche Kunst könnte ihr gemäßer sein als die Musik, in der ihre Schwäche zur Tugend wird? Die Romantik scheut die Helle des Mittags, in der nur die vollkommene Gestalt schön ist. Abenddämmerung, Nacht, Mondschein zieht sie vor. Sie liebt alle Stoffe und Formen, alle Sensationen und Methoden, die Schwelgerei des Sentiments und die abstrakteste Begriffskonstruktion, Ruinenzauber und Zukunftsträume, genialische Formlosigkeit und formale Künsteleien, Nachahmung und Phantasterei, mystische All-Sehnsucht und enges Idyll — sie liebt, will, kann alles, nur eins nicht: was der Tag fordert. Das mag nicht ihre Schuld sein, wenn sie am trivialen Tage lebt, aber es ist ihr Unglück.

Romantisch ist subjektivistisch. Doch darf man unter diesem bedenklichen Wort nicht die Eigenschaft starker Persönlichkeit, Überwindung der Außenwelt verstehen. Trennung in Subjekt und Welt ist Abstraktion, Täuschung. Subjektivismus und Objektivismus sind gleichzeitige Folgen der Zersetzung oder anders begriffen der Passivität. Die produktive Kraft wirkt aus dem Subjek-

tiven ins Objektive und gestaltet so die Persönlichkeit. Es ist im Grunde die gleiche Schwäche, ob nun das Individuum passiv sich den Schwingungen der eigenen Seele hingibt (subjektivistisch, individualistisch) oder sich (objektivistisch) willenlos den Forderungen der Umwelt anpaßt, zum Rädchen der Maschine wird.

17.

Kritik und Verantwortlichkeit

Wenn wir sahen, daß eine gewisse Lockerung des geistigen Bandes die Entwicklung der einzelnen Regionen, soweit man sie für sich betrachtet, durch größere Selbständigkeit fördern kann, so sind weiter die Folgen dieses Zersetzungsprozesses für das geistige Gesamtgefühl zu betrachten.

Das Schöpferische kann niemals schlechthin tolerant sein. Es liebt, was ihm dient, haßt, was sich ihm entgegensetzt, und verachtet das Laue. Die Sehnsucht des jungen Menschen neigt darum zur Kritik, zur strengen Wahl. Er fühlt instinktiv die Verantwortung der für immer bestimmenden Hingabe und geistigen Empfängnis.

Immer ist aber Kritik, Wahl, Abwehr nur Mittel und Waffe des schöpferischen Triebes, niemals Selbstwert! Männer, die Anspruch auf Größe erheben, ihre Aufgabe aber in Frage, Kritik und Verneinung sehen, widerlegen sich selbst.

Ein wesentlicher Begleitaffekt schöpferischen Tuns ist die Verantwortungs*freudigkeit*. Die überhandnehmende Kritik beschwert die Verantwortlichkeit, sie gefährdet deren Freudigkeit, indem sie das Verantwortlichkeits*gefühl* verfeinert, die Verantwortungslast erhöht. Ja, indem sie den Wert allen Schaffens überhaupt in Frage stellt oder als Selbstkritik den eigenen Wert, so vermag sie alle Produktivität zu lähmen.

Die Ermattung des Staates muß den kritischen Geist fördern. Es bieten sich dem Individuum vielfache Zwecke, bunte Ziele, zwischen denen es wählen darf und muß, aber es fehlt ihm der große normierende Zweck, der jedem Einzelzweck die Stelle anweist. So nimmt in satten, überreifen Staaten ein müder Skeptizismus, der jede Verantwortungsfreudigkeit lähmt, ein Relativismus, der jeden Selbstwert und -zweck leugnet, ein Kritizismus, der die beginnende Zersetzung tatenlos-geschäftig fördert, überhand.

Die Religion wird zersetzt, die Kunst gehemmt. Kunst, weil sie schöpferisch ist, ist höchst verantwortungsvoll. Der wahrhaft schöpferische Moment, der Kairos, kann nie wieder herbeigerufen werden . . . Was in ihm nicht geschah, geschieht nie mehr. Darum trägt der schöpferische Mensch die Verantwortung unwiederbringlichen Wertes.

Diese Art der Verantwortung gegenüber der Ewigkeit trägt die objektive kritische Wissenschaft nicht gleichermaßen. Was heute nicht gefunden wird, wird der Fortschritt morgen bringen. Selbst der Irrtum kann anregen und den Fortschritt beschleunigen. Wohl ist in der strengen Wissenschaft das Verantwortungsgefühl sehr verfeinert, aber es ist einseitig, egozentrisch, moralistisch; es ist geleitet von der Pflichttreue peinlicher Objektivität, von der Besorgnis, sich im speziellen Zweck irgendeine Blöße zu geben. Die Wissenschaft hat an diesem spezifischen Verantwortungsgefühl so schwer zu tragen, daß sie unmöglich die Verantwortungsfreudigkeit für das Lebensganze aufbringen kann. Sie lehnt in ihrer „Voraussetzungslosigkeit“ diese höhere Verantwortung für sich ab, ja sie blendet oft selbst das Auge gegen deren Sinn und Vorhandensein überhaupt. Kritisieren, nicht Schaffen scheint ihr höchster Zweck. Kritische Wissenschaft erachtet sie für ernste männliche Tat, Kunst für heitere verantwortungslose Spielerei.

Diese Wertung ist zwar aus später zu prüfenden Gründen im geistigen Leben der Gemeinschaft vielfach überdeckt. Wer sich aber durch literarische genialische Phrasen nicht täuschen läßt und mehr nach dem lebendigen Grund der Erscheinungen als nach ihrem Programm fragt, wird sie auch außerhalb wissenschaftlicher Facharbeit finden. Ohne weitere psychologische Untersuchungen begnügen wir uns mit einem Beispiel. David Friedrich Strauß verrät, als Greis sein Lebenswerk überschauend, daß die warme Anerkennung, die sein „Hutten" und „Voltaire" in allen Gauen des deutschen Vaterlandes gefunden habe, ihm innig wohl tue, dennoch habe er den Merck in sich gehabt, der ihm zurief: „Solchen Quark mußt du nicht mehr machen, das können die andern auch." Er freue sich aber doch, daß ihm „neben der Gabe schonungslos zersetzender Kritik zugleich die h a r m l o s e F r e u d e a m k ü n s t l e r i s c h e n G e s t a l t e n verliehen ward". Besagt das nicht: Kritik ist höchster Selbstwert, Schaffen, „künstlerisches Gestalten" ist verantwortungsloses, harmloses Spiel?

In der Tat kann die rein objektive Wissenschaft, die sich vom wirkenden Lebensganzen absondert, der jede Einwirkung auf die Produktivität gleichgültig ist, die „absolute Wissenschaft" ihre Würde nur wahren, wenn sie das kritische Ideal, die sichere Allgemeingültigkeit als obersten Wert verehrt. Daher die große Empfindlichkeit Gelehrter, und gerade Gelehrter im besten Sinn, aus innerstem Beruf, wenn die Unbedingtheit dieses Wertmaasses angezweifelt und die Wertnorm nur im Schönen Leben in seiner Ganzheit anerkannt wird. Diese Empfindlichkeit besagt aber weiter, daß diese Gelehrten einen unbewußten Zweifel unterdrücken müssen und eine Entsagung üben, für die sie einer moralistischen Anerkennung bedürfen, deren der instinktiv-produktive Mensch nicht bedarf.

Es ist demnach verständlich, wie in einer alexandrinischen Zeit der Verantwortungsscheu, der individua-

listischen Entpersönlichung, dem ängstlichen Suchen nach irgendeinem absoluten, unpersönlichen Maass die kritische Wissenschaft das Übergewicht über Religion, Philosophie und Kunst erhalten muß. Aber es wäre widersinnig, nun in dieser Wissenschaft das Gebiet eines besonderen Verfalles sehen zu wollen. Das Umgekehrte ist richtig. Weil die Wissenschaft, wenn auch in der verarmten objektivistischen Form, losgelöst, selbständig im sinkenden Staat bestehen kann, zieht sie — von den großen schöpferischen Menschen abgesehen — vielleicht gerade die besten Kräfte an sich. Sie ist Entsagung, aber im verfallenden Staate Verzicht auf das Scheinhafte, Unechte und darum ein redlicher Skeptizismus, der in einer Welt sinnloser Hast eine vornehme Heiterkeit bewahren kann. Diese Wissenschaft behält manche gute Traditionen des geistigen Reiches: disziplinierte Arbeit, Schulenbildung, Unterordnung unter einen gemeinsamen Zweck, Verzicht auf individuelles Glück. In ihrer besten Form ist die Wissenschaft innerhalb einer hedonistischen, individualistischen Umwelt eine Insel von eudämonistischer, staatähnlicher Lebensweise.

Dagegen saugt die Kunst, wenn einmal das schöpferische Leben erloschen ist, alle Verfallstendenzen in sich auf. Sie entstammt dann nicht der Verantwortungsfreudigkeit, welche Kritik und Pflicht als Hilfskräfte unterordnet, sondern völliger Unverantwortlichkeit. Diese Unverantwortlichkeit äußert sich zweifach. Erstens indem man die Verantwortlichkeit prinzipiell von sich abschiebt auf den Stoff, den man naturalistisch oder historisch abschreibt. Zweitens indem man sich zum Hanswurst des schöpferischen Genies macht und seine pflichtensetzende, aber nicht pflichtbegrenzte Kraft und Würde als Zeugen für jede artistische Spielerei anruft.

Der Gesamtverfall zeigt sich darin, daß der kritische, passive, betrachtende, verantwortungsscheue Geist, der in der Wissenschaft wohl erträglich ist, das geistige Leben

überhaupt beherrscht. Das zeigt sich zumal im „psychologischen“ Interesse der Kunst. Daß ein „psychologischer“ Roman die Aufgabe des Romans am tiefsten erfülle, daß jedes „psychologische“ Faktum von künstlerischem Interesse sei, das ist heute eine von den absurden Selbstverständlichkeiten und was macht man für Wesens um die „psychologischen Feinheiten“. Was hat aber Kunst Psychologie nötig? Die Kunst gibt unmittelbar Kunde von der Seele — soll sie aber von der Seelenkunde Kunde geben[37]?

Was hülfe es aber der Kunst, wenn sie dem modernen Geist mit Posaunen ins Ohr tönte, daß sie nicht wissenschaftlich ergreifbar sei, daß sie nicht dem abgelösten kritischen Verstande, sondern nur dem ganzen Leibe faßbar sei, ja daß sie auch von diesem nicht passiv aufgenommen, sondern nur a k t i v m i t e r l e b b a r s e i? Das wissenschaftlich gebildete, verbildete Publikum hört es mit wissenschaftlichem Interesse, merkt diese neue Nüance in der Kunst an, fragt nach Vorläufern und Anfängen und urteilt in wissenschaftlicher Objektivität, daß diese neue Nüance historisch so gut ihre Berechtigung habe, als die entgegengesetzten auch, ja ist überzeugt, wie sehr diese neue Nüance für dies tolerante Wohlwollen, das eben nur bei der modernen Universalgebildetheit möglich sei, dieser dankbar sein müsse.

Diese Gesinnung zeigt sich in der absurden Selbstverständlichkeit, daß Kunstwerke in Museen, in diesen „Leichenschauhäusern der Kunst“ untergebracht werden müssen. Wie schwer ist es heute auch den ernsthaft Beflissenen gemacht, künstlerisch (adäquat), nicht wissenschaftlich (einseitig) an die Kunstwerke zu treten.

Die Last von Einwänden und Gesetzen, Verfügungen und kritischem Wissen, die sich dem Tätigen an die Füße hängt, wird immer größer und schwerer. Die Verantwortlichkeit wird dadurch in doppelter Weise beeinflußt: Die Scheu wird größer, weil eine größere Zahl von Miß-

griffen droht; die Freude wird geringer, da die produktive Selbständigkeit erdrosselt wird. Fast scheint dies eine notwendige Folge des modernen zentralisierten (auch des *nicht* korrumpierten) Riesenstaates. Die Last für die Herrschenden scheint zu gewaltig, sie ganz in schöpferischer Freude zu tragen, so daß mehr das Gefühl erfüllter Pflicht an ihre Stelle tritt. Man kann sich schwer Heroen wie Friedrich II. und Bismarck, die Glieder des ganzen Reiches noch leibhaft bewegend, im modernen Staate vorstellen. Und käme ein solcher wieder, so würde er am ganzen bureaukratischen Mechanismus nicht leicht etwas ändern. Der Einzelne verfällt immer mehr der Gesinnung, der Verantwortung aus dem Wege zu gehen, sich überall mit der formalen Richtigkeit zu begnügen und, wenn er nur gedeckt ist, sich um die Schäden des Ganzen nicht zu kümmern. Der einzelne Große kann die durch Zentralisation vereinigte Kraft zu gewaltiger Wirkung entladen; dies ändert aber nichts daran, daß im großen Ganzen die bureaukratische Zentralisation die menschliche Verantwortlichkeit für Regierte wie für Regierende unzweifelhaft beschwert. Die Aktivität des Staates wird gleichsam immer mehr in die Maschine hineingeschoben[38]. Wo die Kritik einen *einmaligen* Mangel entdeckt, erläßt der Regierende eine *allgemeine* Verfügung, die ihn der Verantwortung für die Zukunft enthebt, die freie Tätigkeit der Untergebenen aber einschränkt. Der Staat als Maschine wird dadurch vollkommener, zu ihrer Bedienung genügen schließlich pflichttreue, wenn auch gering begabte Angestellte. Gleichzeitig wird der Bedarf und der Andrang von Angestellten immer größer. So wird das System und das entsprechende Erziehungswesen durch ein mechanisches Aussiebungsverfahren ergänzt, welches nur solches „Material" durchläßt, das in selbstloser Wissensstopfung seine Eignung zum mechanischen Rädchen der Maschine erweist.

18.

Zweck und Mittel

Wenn nur das Schöne Leben Selbstzweck ist und alle anderen Güter ihren Wert erst als Mittel dieses Zweckes empfangen, so ist auch der Staat nur Mittel der einzelnen Persönlichkeit, der Idee des Menschen, und die Idee der mechanistischen Zentralisation des Staates bedeutet eine Vertauschung von Mittel und Zweck.

Wohl läßt sich diese fundamentale Vertauschung durch geeignete Hypothesen rechtfertigen, aber bei spezielleren Verwechslungen kann die Täuschung keinem Denkenden verborgen bleiben.

Ein Mittel, die Kräfte des Menschen zu ersetzen und damit für höheres Leben freizumachen, ist die Maschine. In der Tat spart sie Sklavenarbeit. Aber ist der Arbeiter, der die Maschine „bedient", besser dran als ein Sklave, der ein Gut zu verwalten hatte? Wird nicht die Gesellschaft Sklave der Maschine? Diese drückt ihren Stempel allem auf, mit dem sie zu tun hat. Der Druckband ist unedler als die Handschrift. Gern führt man den Beginn der neuen Kultur auf die Druckerkunst zurück und vergißt, daß gerade die geistigste, vollste Zeit der beginnenden Renaissance den Buchdruck als plebejisch verachtete. Der Buchdruck verbreitet, verbreitert die Kultur und verdünnt sie folglich, denn neu schaffen kann er sie nicht. Die Leichtigkeit der Reproduktion bewirkt, daß auch das Wertlose sich breit macht und das Edle zurücktritt. Und schließlich, wenn die große Maschine da ist, muß sie in Gang bleiben, um die Anlage zu verzinsen. Sie saugt den Schund zusammen, um ihn ins Volk zu schütten[39].

Die Kultur wird schnellebiger durch die Maschinenzivilisation. Aber mit der Artnorm des Menschen ist eine Grenze des Tempos gegeben, bis zu der ein schönes Leben möglich ist. Alle Beschleunigung darüber hinaus ist Hast,

Nervosität, Aufreibung, Sinnlosigkeit. Der Mensch wird von der Maschine geknechtet und verbraucht.

Unser Zeitalter nennt sich mit Stolz das des Verkehrs. Und wirklich ist es kaum treffender zu bezeichnen. Nichts bekundet deutlicher die Vertauschung von Zweck und Mittel, von innerem Wesen und äußerer Beziehung[40]. Die Verbesserung der Verkehrsmittel erlaubt uns die Genüsse jeder Ortschaft aufzusuchen — aber sie zerstört eben das, wohin sie führt. Die königliche Ruhe des Alpensees wird durch Motorboote, die jungfräuliche Einsamkeit der Schneeregion durch Bergbahnen entweiht, die Autos verkehren bis zum Gletscher. Man erinnere sich, welches Erlebnis die Brockenbesteigung für Goethe war und beantworte, ob ein solches Erlebnis sich noch wiederholen kann, wenn nicht nur Sumpf und Fels durch den bequemsten Promenadenweg bedeckt sind, sondern jeder Bürger zum Nachmittagsskat mit der Eisenbahn den Gipfel erreicht. Sage man nicht, daß sei eine notwendige Folge „zunehmender Kultur", gegen die es einen Widerstand nicht gebe. Es hat Männer gegeben, die diesen Fortschritt hemmten, aber ihre Kraft ist erlahmt. Man sage auch nicht, es sei der notwendige Sieg der Vernunft über die Gefühle, des Nutzens über die Oberfläche, des Wirklichkeitssinnes über die Romantik. Nein, es ist nichts, als schimpfliche Unterwerfung der Vernunft unter die rohe Materie, der produktiven Kraft unter das tote automatische Abrollen der kapitalistischen Maschine, der schönen Wirklichkeit unter bloße Realität. Jene sehen nicht das schöne Erlebnis des Menschen in der Natur, sondern (indem sie aus dem Fünfdimensionalen das Dreidimensionale abspalten) nur das konkrete Bild der Landschaft. Sie glauben gar noch ein gutes Werk zu tun, indem sie möglichst viele Leute zu diesem Ding führen. Die stehen dann gelangweilt davor, beklagen die hohen Preise und haben recht: Denn die Schönheit ist längst entflohen.

Wem das klein scheint, der mag es als Bild sehen fürs Große. Durch die fortschreitende Maschinenzivilisation wird das Antlitz der Erde häßlich, Fabriken, Abwässer, Rauch, Mietkasernen, Reklameschilder, Autostaub — ist das nicht grandioser Raubbau am ganzen Planeten? Und ist leibhaft-schönes Leben denkbar in einer häßlichen Welt?

Unzweifelhaft, sollte man denken, sind die Erzeugnisse der Industrie nur Mittel zum Zweck, die menschlichen Bedürfnisse zu befriedigen. Mit löblicher Offenheit bekennt sich indes (oder tat es doch vor dem Kriege) die Industrie zum Gegenteil: Die Bedürfnisse des Publikums müssen durch Angebot erzeugt werden, sie sind das Mittel, der Industrie ihren Absatz zu sichern; Zweck sind nur die Dividenden der Aktiengesellschaften.

Das ist keine pessimistische Beurteilung der Kultur. Der normale Staat hat Kraft, Schranken zu errichten, wo es not tut. Ob aber ein Staat, der einmal auf der schiefen Ebene des individualistischen oder mechanischen Demokratismus ist, hierzu noch die Kraft hat, ist eine Frage, die hier nicht entschieden werden kann.

Betrachten wir die Mittel der geistigen Werke, so sehen wir in jedem Werk zwei entgegengesetzte Arten von Mitteln ineinandergewirkt: Stoff und Technik.

Unter Stoff verstehen wir alles, was der Künstler außerhalb seines schöpferischen Willens gegeben vorfindet. In seinem Erlebnis ist es natürlich gegeben, sowohl der Marmor, in dem er bildet, wie das Motiv aus Natur oder Geschichte oder welcher Gegenstand sonst. All dies ist bei dem künstlerischen Prozeß ein zu Formendes, ein relativ Passives. Auf der anderen Seite steht das Formende, Aktive, Talent, Übung, Stilgefühl. Nun ist ein grober Irrtum, den Stoff mit „Inhalt" zu bezeichnen, denn dem Inhalt steht nicht das Formende gegenüber, sondern das Gefäß — das Gefäß ist aber in der Kunst wie überall selbst schon geformter Stoff. Nicht falsch aber der Einschränkung bedürftig ist es, wenn die aktive, technische Seite

Form genannt wird. Denn Form im höchsten Sinne ist „Geprägte Form, die lebend sich entwickelt". Form als aktive Kraft (und nur als solche ist sie wirklich, alles andere ist Abstraktion) ist enthalten im Urgefühl, wie in der Keimzelle, sie wird geschaut nur als Idee und wird verwirklicht im Kunstwerk wie im menschlichen Leibe. In dieser Form, dieser Idee ist ebenso wie das Formende auch der Stoff notwendig mit enthalten. Die Idee einer Bronzestatue kann so wenig in Marmor verwirklicht werden wie ein Mensch in Fischfleisch. Gleichgültig ist der Stoff nur insofern, als eine größere Menge wesensgleichen Stoffes vorhanden ist. Stoff und formendes Prinzip sind also beide nur Mittel der lebendigen Form. Wir erkennen im einen wieder die „konkrete", im andern die „abstrakte" Abstraktion aus der Idee.

Da nun der Stoff ebenfalls als Erlebnis gegeben ist, so kann dies Erlebnis mit der Wurzel der Idee, dem Urgefühl, zusammenfallen. Dann ist sein unmittelbarer Ausdruck Kunstwerk, es bedarf keiner von ihm gesonderten Mittel, es enthält keinen fremden Stoff, keine fremde Technik. Das sind die lyrischen Gedichte höchster Form. Oder das Stofferlebnis ist nicht unmittelbar Form, aber doch neues, einzigartiges, schöpferisches Erleben. Diese höchste Art des Stoffes ist der „Gehalt". Sie ist der Kunstform so nahe, daß sie das im strengen Sinn formende Prinzip überwuchern darf. (Werthers Leiden. Jean Pauls Romane. Zarathustra.) Das Überwuchern des Stoffes über die Form ist überall häufig; verträglich mit Kunst ist es nur, wenn der Stoff selbst schöpferisches Erlebnis, „Gehalt" ist.

Wenn die schöpferische Idee fehlt, so treten beide Mittel nackt hervor. „Formkunst" und „Stoffkunst" ist daher keine gültige Scheidung, denn das Heraustreten von Form oder Stoff ist ein Symptom von Schwäche und Scheinkunst. Dies erweist sich darin, daß beide gleichzeitig heraustreten können. Der Stoff kann als naturalistischer Inhalt in die „Leerform" gestopft sein, wie —

um ein Bild Gundolfs zu gebrauchen — die Wurstmasse in den Darm. Erst bei dieser Scheinkunst hat die populäre Kunstanschauung Sinn, daß am Inhalt mehr liege als an der Form. Diesem Irrtum, dem auch der Romanschreiber verfällt, unterliegt der bildende Künstler weniger leicht. Das Formen des Stoffes, das Technische ist das, was er notwendig lernen muß und worin er seinen Ehrgeiz setzt. Mit Recht verachtet er Stoffkunst, Historienmalerei, Genrebilder. Aufs Wie, nicht aufs Was komme es an. Kunst komme von Können. Das mag alles sein, aber ist mit dieser Negation etwas getan, und ist diese Scheidung nicht ein Ausdruck des Gefühles der Leere? Kunst als Können ist Technik, notwendiges Mittel des schöpferischen Ereignisses, aber nicht sein Zweck. Mit Recht redet man von einer ärztlichen „Kunst“, aber ist eine Blinddarmoperation ein Schönes, das um seiner selbst willen das allgemeine Interesse beansprucht. Kunst gleich Technik ist ein ganz anderes Wort als Kunst gleich Poesie, schöpferische Kunst. Eben dies wollen jene bildenden Künstler ganz anders verstanden wissen. Sie erklären die bildende Kunst, soweit sie nicht rein technisch ist, für eine unerlaubte Vermischung ihrer Kunst mit der Dichtung. Aber Einheit der Wurzelsäfte ist etwas anderes als Vermischung der Erscheinungsformen. Schöpferisches Kunstwerk ist nie „Flächenfüllung“ oder sonst eine Einseitigkeit, sondern immer leibhafte Erscheinung, Gestalt, welche nach Lionardos Forderung die Stufenreihe der irdischen Geschöpfe fortsetzt. Jene rein technischen Erlebnisse der Kunst, Farbenwirkungen, bizarre Idiotenköpfe, überraschende Experimente mögen den lernenden Maler und Sammler interessieren, sie mögen die Persönlichkeit reizen, aber nicht bereichern, und als Gegenstände des Geistes der Gemeinschaft haben sie nicht mehr Recht als andere Symptome der Verlegenheit und Bedürftigkeit. Stoff ist der Kunst so wenig gleichgültig wie Technik.

Gegen den Künstler, der eins von beiden nicht mit höchster Anspannung pflegt, bestehen Bedenken. Das Urerlebnis der Kunst rafft beide als notwendige Mittel an sich, und das Auseinanderfallen beider Mittel ist Verfall.

Die Überschätzung des Mittels als Zweck läßt sich noch von einem anderen Blickpunkt betrachten: An Stelle des absoluten Wertes als Erlebnis tritt der relative Traditionswert. Die Technik ist ja in ähnlicher Weise, wenn auch nicht so unbedingt wie die Materie zu überliefern. Dies im doppelten Sinne: die Technik wird im Unterricht übertragen, sie ist aber auch im Kunstwerk, im konkreten, käuflichen Dinge gebunden. Das schöpferische Erlebnis, von welcher Seite man es auch betrachtet, kann nie übertragen, es kann nur in seltenen Augenblicken, in seltenen Menschen ausgelöst, nacherlebt werden. Eben dieser Seltenheit wegen ist es natürlich, selbst notwendig, daß die Traditionswerte verehrt, die Erlebniswerte verkannt werden, und die Sammler-, Kenner-, Geschmäcklerfreunde am Technischen, oder andererseits die naive Freude am Stoff in den Vordergrund tritt. Wir möchten keinen Zweifel darüber lassen, daß diese Wertverschiebung bei weitem der gequälten Vortäuschung des gottgeschenkten Erlebnisses oder der ästhetenhaften Gefallsucht oder selbst einer romantischen Sentimentalität vorzuziehen sei.

Einem objektivistisch-wissenschaftlichen Zeitalter muß diese Vertauschung angemessen sein. Die „Entwicklung" der Technik läßt sich nach naturwissenschaftlichen Prinzipien erforschen, eben weil sie mechanisch abrollt, während das Schöpferische unerforschlich bleibt, und die Ergebnisse dieser Forschung sind wieder mitteilbare Traditionswerte. Daher entsteht jener verbreitete Irrtum, daß man geistige Erscheinungen erst viele Jahrzehnte nach ihrem Verschwinden „objektiv" bewerten könne. Hieran mag richtig sein, daß man die Quantität einer

Kraft erst abmessen kann, wenn sie ihre Kreise gezogen, auf die Völker gewirkt hat. Aber niemand kann Wesen und Wert so vollständig ergreifen wie der Mitlebende. Ist die Wirkung Friedrichs II. auf den Geschichtsstudenten denn wirklich stärker und wahrer als die Wirkung auf seine Zeitgenossen, selbst auf die große deutsche Dichtung, von der er nichts wissen wollte?

Es gibt aber neben der objektivistischen Wissenschaft (die ja konsequenterweise auf das Werten zu verzichten beginnt) noch einen anderen objektiven Wertmesser: den „Kurswert", den Markt, die Börse. Die kapitalistische Weltanschauung würde unvollkommen sein, wenn sie dies feine Wertreagens nicht geschaffen hätte. Der Kurswert registriert ausgezeichnet auch bei geistigen Werken den großen Durchschnittswert, die öffentliche Meinung, das Renommé. Daß er nur den Traditionswert schätzt, bedarf kaum des Hinweises. Der schöpferische Augenblick hat die größte Konzentration, die stärkste Intensität und damit das engste „Publikum". Jede wahrhaft neue Kunst hat in ihrem stärksten Augenblick einen niedrigen Kurswert und der Höhepunkt ihres Kurses bezeichnet vielleicht schon das Abdanken ihrer produktiven Dichte zugunsten des objektiven, historischen, toten Traditionswertes. Wer den Wert eines Kunstwerkes nach der Kaufsumme bemißt, hat diese verschwendet.

Darum sollte man doch nicht hochmütig und ideologisch den Kurswert verachten. Alle Wertung, die nicht aus lebendiger Wirkung, aus Liebe und Haß entspringt, alle objektivistische Wertung ist im Grunde nur eine Art Kurswert. Die meisten „Gebildeten" können nur wenige oder auch gar keine produktiven Werte selbständig erleben und ihre Wertungen sind entweder von der Wissenschaft oder von Presse und öffentlicher Meinung übernommen und daher unlebendige Kurswerte[41].

Die Baustoffe des Staates sind die Traditionswerte. Darum sind auch die Kurswerte im Staate notwendig als

Abglanz der lebendigen Werte, und es ist nicht wünschenswert, daß die Menge der Individuen aus ihrer individuellen Fülle oder Leere jedesmal die Werte neu heraufführen will. Das Werten bleibt Vorrecht der Wenigen und im Grunde führen alle Werte auf die Norm, den staatsgründenden Heros zurück. Im normalen Staat sind die Kurswerte aber der Norm, dem höchsten Erlebnis tief untergeordnet, während sie im verfallenden Staat autonom werden.

Die Erziehung der Jugend ist ihrem Wesen nach Tradition; in ihr findet daher das geistige Wesen des Staates seinen statischen Ausdruck. Dieser Erziehung fehlt das Höchste, wenn das gemeinsame heroische Ziel und Vorbild, der leibliche Heros fehlt. Und doch kann sich gerade der Jugenderzieher unabhängig vom Zeitgeist machen: er bebaut einen Boden unverdorbener Natur und es liegt an seiner Persönlichkeit, einen geistigen Staat im kleinen zu schaffen. Noch weniger als sonst wollen wir hier den jetzigen Zustand kritisieren, sondern einfach die Tendenzen des Lehrers betrachten, der sich ganz als Verfechter der modernen Zivilisation fühlt.

Der geborene Erzieher wird die Traditionswerte hochschätzen, doch bewußt oder instinktiv nur als Mittel des Erlebnisses ansehen, sei es als Mittel, das Erlebnis auszulösen und zu erwecken, sei es als Vorstufen, auf denen später einmal das Erlebnis sich erheben soll. Der Lehrer ohne inneren Beruf sieht nur die Traditionswerte an sich, den Inhalt, der hineingetrichtert und herausexaminiert werden kann. Auch hier zeigen sich die zwei Linien von Mitteln: Stoff und Technik. Am Stoff äußert sich diese Methode am rohesten, denn die Übung in der Technik, die Erziehung zum Forscher ist doch zugleich ein lebendiger Inhalt.

Es entspricht unserer Theorie, daß Stoff und Technik gleichzeitig nackt heraustreten, wenn das geistig-lebendige Band fehlt. Die Meinung, daß jede Vermehrung

des Wissens, alles „Kennenlernen“ eine lebendige Bereicherung sei, verstößt gegen das Wort:

„Was man nicht nützt, ist eine schwere Last,
Nur was der Augenblick erschafft, das kann er nützen.“

Wenn auch der moderne Mensch sich diese Erkenntnis, die so viele geistige Geschäftigkeit von heute verdammt, schwerlich eingestehen wird, so wehrt sich doch die gesunde Natur instinktiv gegen die Überfüllung mit Stoff, gegen die Zersplitterung der Seele.

Dieser Forderung scheint die Erziehung auf den praktischen Beruf, die Abschaffung der humanistischen Bildung und des Studiums der Antike zu entsprechen. Aber eine solche Bildung kann nur eine einseitige, utilistische sein. Was hat aber das Staatsganze für Sinn, wenn jeder nur dem Nutzen dient? Die Befürworter einer solchen Einheits-„Bildung“ des gesamten Volkes sind Verräter am Geistigen. Eine überwiegende Nützlichkeitserziehung ist notwendig, aber nur für die unteren Schichten im Staate, nicht für die geistigen Träger des Staates.

Andere sehen ein, daß diesem nur eine dem höchsten Schicksal zugewandte Ausbildung genügen sollte, aber sie glauben, daß heute die deutsche Nation reich genug sei, um den Aufwand mit eigenen Mitteln zu bestreiten und alles Antikische ausgeschaltet werden dürfe. Wie verworren ist diese Anmaßung, die leider durch ein Mißverstehen der großen nationalen Bewegung gefördert wird[42]. Wer die deutsche klassische Dichtung an Stelle der antiken setzen will, der beweist nur, daß er die eine so wenig kennt wie die andere. Welchen Klassiker der Deutschen soll man denn ernsthaft der Jugend vortragen, ohne die größte Sehnsucht nach der Antike zu erregen?

Wir verlangen nach einer deutschen Kultur, nicht nach einer internationalen, aber nicht aus dem Prinzip des Nationalismus, der jede nationale Kultur für gleich-

berechtigt betrachtet, sondern weil das Deutschtum die Anwartschaft auf eine hohe, der antiken ebenbürtige Kultur hat. Und dieser deutschen Kultur ist die antike ebenso inhärent wie Shakespeare, und die exklusive Deutschtümelei ist im Instinkte (wie die ganze deutsche Geschichte beweist) so undeutsch wie möglich.

Man schiebt gern Verehrern der Antike eine romantische Liebe zur Vergangenheit, eine Abneigung gegen die Wirklichkeit unter. Dies ist nicht der rechte Sinn der Erziehung. Man kann empfinden, daß Hindenburg um Haupteslänge den Miltiades überragt und doch in der Antike Erscheinungen sehen, die in solcher Reinheit im modernen Staat undenkbar sind. Uns um diese Erscheinungen zu betrügen, wäre das nicht so klug, als im Kriege die Jugend abzuschaffen, weil ihm nur Männer taugen?

Es gibt Apologeten der klassischen Bildung, die nachweisen, wieviel nützliche Dienste auch heute noch die Kenntnis der Antike leiste. Man hat die Antike schon verraten, wenn man ihr diese kleinen Vorteile anrechnet. Entweder sind Homer und Plato, Alexander und Cäsar Gestalten, die unser Wesen erfüllen, unsere Wirklichkeit erhöhen, unmeßbare lebendige Werte oder das Studium der alten Sprachen ist wirklich eine sinnlose Belastung der Erziehung, eine Kinderei[43].

Die Ahnung großen Lebens ist der Sinn der historischen und philologischen Unterweisung. Nichts ist an einer lückenlosen „Übersicht" gelegen, denn wo nur eine große Gestalt sich offenbart, da kann man die Geschichte wie das Märchen mit einem „es war einmal" anfangen. Wenn Friedrich Schlesien erobert, so folgt auch ohne Vorgeschichte und Erbverträge, daß er es vorher nicht besaß. Damit soll nichts weniger als eine moralisierende Betrachtung der Weltgeschichte empfohlen werden. Es ist ja das Wesen der Geschichte, die produktiven Kräfte in einmaliger Erscheinung anschaulich zu

machen. Je unreflektierter, objektiver, konkreter, leibhafter dies geschieht, um so besser. Die Wertung bedarf keiner Aussprache, sie kann im Unbewußten, im Instinkt verharren, aber sie bleibt der nährende Blutstrom der Erziehung.

Überwiegt im geschichtlichen Unterricht das Stoffprinzip, so äußert sich dies in der Überschätzung der Namen, Zahlen und Tabellen. Der echte Gelehrte dagegen neigt vielmehr zur Überschätzung des technischen Prinzipes, der objektiven Methode und Kritik, denn in ihm kann er sein Können und den allgemeinen Fortschritt der Wissenschaft beweisen, während der Stoff gleichzubleiben scheint. Daher der Reiz, den Schüler zum gelehrten Forscher, nicht zum Menschen auszubilden. Die Wissenschaft überwuchert den Geist, der Philologe den Pädagogen. Homer wirkt dann nicht als Dichter, Alexander nicht als Heros — alles wird zum Stoff, an dem die philologische Technik sich entfaltet.

Der oberste Wert der Geschichte und Philosophie beruht auf dem stofflichen Prinzip, aber nur deswegen und nur insoweit, als es sich um auserlesenen Stoff von höchstem Gehalt, auf Vorbildliches, am schönsten durchgeformtes Leben handelt.

In den naturwissenschaftlichen Fächern ist es eher umgekehrt. Der Stoff ist zuerst naive sinnliche Erfahrung und diese kann wohl dem Geist zur Nahrung dienen, ist aber an sich nicht geistig bildend. Der Wert stammt aus der Bindung von Stoff und Technik. Durch ihren Hinweis auf das Unendliche wirken die Kegelschnitte und durch den Aufbau des Weltsystems die Astronomie. Aber die Schau des Weltganzen ist das oberste Ziel und die reine Technik, das Nachrechnen, Analysieren, Verzichten auf Anschaulichkeit hier ebenso zerstörend wie in der Geschichte. Und gerade das ist der Geist der modernen Naturwissenschaft. Sie will recht eigentlich dem Schüler zeigen, daß er auf diese hohe Schau ver-

zichten müsse, um sich mit abstrakten Einzelheiten, leerer Berechnung zu begnügen. Sie führt diese skrupulöse Enthaltsamkeit bis zum Banausentum. Sie sagt nichts mehr von den Eigenschaften des Wesens, sondern nur von den einzelnen Regeln und Beziehungen. — Auch hier rede ich nicht der Spekulation und Naturphilosophie das Wort. Je trockner, sachlicher, „unvermischter“ die Phänomene gelehrt werden, um so schöner kann sich allmählich die Schau des Ganzen entwickeln, wenn man nur die geistige Sehnsucht des Knaben nach hoher Schau nicht verkümmern läßt oder gewaltsam unterdrückt.

Das Höchste kann nicht zum offiziellen Lehrfach werden, denn nur in seltenen Augenblicken kann die Fülle des Schönen Lebens vom Lehrer zum Jüngling überfließen: aber von solchen Augenblicken empfängt alle übrige Unterweisung Kraft und Bedeutung.

Da weder eine utilistische Berufserziehung noch die abstrakt-wissenschaftliche Technik die Norm einer harmonischen Ausbildung sein kann, so steht der Erkenntnis nichts entgegen, daß man die Grundlagen einer „leiblichen“ Erziehung suchen müsse.

Nur muß man nicht denken, daß man mit dem Schlagwort „Sport“ die leibliche Erziehung heraufbeschwört und die abstrakte verscheucht. Spiel, Wettkampf und Gefahren der Jugend im Freien sind in der Ordnung, aber was hat damit eigentlicher „Sport“, Rekordleistung, Maximum einer spezialistischen Fähigkeit, aber nicht Optimum der Körperausbildung (geschweige der Seele) zu tun? Und gar das moderne „Olympia“! Haben die Griechen das Athletentum nicht genau so tief verachtet als dies es verdient? Die harmonische Körperbildung, nicht die einseitige Rekordleistung, war der Sinn des Pentathlon. Nur der Grieche, der Freie, war in Olympia zugelassen, denn es war ein Fest der Rasse im Sinne der Auslese. Kraft und Bildung der Banausen zu steigern, wäre nicht rassenhygienisch gewesen, und den Eifer der

Sklaven zu spornen, staatsgefährlich. Das moderne Olympia (kein Name der klassischen Zeit, den man als Namen eines erfüllten Wertes, einer Norm genug verehre, um ihn nicht als Reklame für ein modernes Surrogat zu erniedrigen!) ist das genaue Gegenteil: auf Staat und Rasse bezogen international, verallgemeinernd, vermischend, auf den Menschen bezogen teilhaft, spezialistisch. Man ehrt die zahlenmäßige Leistung, die ein Pferd besser verrichtet. Der ärgste Banause wird auf Staatskosten ausgebildet, um einer mächtigen Nation im Völkervarieté Ruhm zu erwerben!

Andere glauben auf Goethe sich beziehen zu sollen, wenn sie für eine sinnliche, leibhafte Ausbildung eintreten und sie verstehen darunter die Ausbildung der Sinne, zumal des Auges für Formen und Farben. Aber hier liegt nicht die Lösung des Geheimnisses. Die Vernunft, die über das unmittelbar Sinnliche hinausgreift, unser drittes Auge, ist kein geringeres Gut als unsere äußeren Sinne. Nicht dies dritte Auge zu blenden, sondern mit ihm die Platonische Idee sinnlich zu schauen, war Goethes Wesen.

In Gebärde und Rhythmus, im Tanz scheint der Mensch das Seelische vollkommen zum Ausdruck bringen zu können. Die theoretischen Hoffnungen, die hieran sich knüpfen, zielen wirklich auf eine neue leibliche Kultur. Aber was ist damit getan, daß die Kinder lernen, ihre Gefühlchen rhythmisch und anmutig auszudrücken. Ist das denn Sorge des Staates? Er soll den Inhalt, den großen Zweck geben, der nach Ausdruck sucht und den auch die linkische Gebärde verraten kann. Wenn dieser erworben ist, wird immer noch Zeit sein für die anmutige Gebärde.

Vergebliche Suche, aus den Einzelheiten das Ganze kitten zu wollen. Die dreidimensionale Welt der Farben und Formen, die vierdimensionale der Rhythmen und Gebärden sind an sich immer noch abstrakt, mechanisch.

Diese Sinnlichkeit und Körperlichkeit ist ebenso abstrakt wie das Seelische und Geistige an sich. Nein, das ist nicht gemeint mit leibhafter Kultur! Die produktive Kraft, die uns nur im Leibe wirklich ist, ergießt sich in räumlich-zeitliche Gebilde: Gebärden und Körper, Formen und Farben, Kräfte und Sinne. Diese Kraft strömt aus der großen Persönlichkeit, nicht aus einer speziellen Methode. Keiner der teilhaften Sinne kann die Persönlichkeit erfassen: es ist der innere Sinn (wie Goethe es nannte), der sich der äußeren bedient, aber mehr und ganz anders ist als ihre Summe; es ist die ganze aufnehmende Leiblichkeit.

Nur aus seinem tiefsten Grunde, dem Urerlebnis, dem schöpferischen Rausche können wir das Leibliche deuten. Im Rausch sind die Dimensionen noch nicht unterscheidbar und erst, wenn er sich abkühlt, entfalten sie sich aus ihm in der Gestaltung. Wie verkehrt, in den äußeren Sinnen den Sinn des Ganzen zu suchen! Hat es doch Goethe selbst so klar gesagt: „Das Auge mag wohl der klarste Sinn genannt werden, durch den die leichteste Überlieferung möglich ist. Aber der innere Sinn ist noch klarer, und zu ihm gelangt die schnellste und höchste Überlieferung durchs Wort; denn diese ist eigentlich fruchtbringend, wenn das, was wir durchs Auge auffassen, an und für sich fremd und keineswegs so tiefwirkend vor uns steht. Shakespeare nun spricht durchaus an unseren inneren Sinn."

Ich erinnere wieder an jenen Herderbrief, eins der größten Zeugnisse für das Erlebnis des schöpferischen Gefühls. Mit seinem Götz war der Dichter unzufrieden, weil ihm alles „nur gedacht" erschien. Den dunklen rauschhaften Pindar aber erkannte er als leibhaft, plastisch. „Über den Worten Pindars *ἐπικρατειν δυνασθαι* ist mirs aufgegangen. . . . Ihr habt das der Bildhauerei vindiziert, und ich finde, daß jeder Künstler, solange seine Hände nicht plastisch arbeiten, nichts ist."

Jener ethische Kern im Menschen, der Wille, der die Glieder regt und regiert, die Persönlichkeit ist das Leibhafte. Nirgend kann es sich nackter, dichter, die letzten Schlacken überflüssigen Stoffes ausscheidend gestalten als in Gedicht und Tragödie. Nicht im optisch-körperlich Sinnlichen des Theaters, sondern in Dichtung, in reinem Wort ist die Tragödie leibhaft. Darum sagt Goethe „durchs lebendige Wort wirkt Shakespeare, und dies läßt sich beim Vorlesen am besten überliefern". Den Theater-Shakespeare, das Theater überhaupt, behandelt er in dieser Zeit mit Verachtung[44].

Durch den inneren Sinn also, durch Ahnung und Gefühl wirkt die Gewalt, mit der eine große Persönlichkeit uns durchglüht. Klang der Stimme, Haltung und Blick — alles wirkt nicht äußerlich-sinnlich, körperhaft, alles sind Funken inneren Feuers. Wir brauchen die Gegenwart eines großen Mannes nur zu ahnen, nur zu denken, so straft er unsere schwachen Gedanken und ruft uns zu Tat und Wirkung.

19.

Weltflucht und Fortschritt

Das Christentum bedeutet eine geniale Lösung des Zwiespaltes, der sich immer aus Individualismus, Hedonismus auf der einen, Moral auf der anderen Seite ergibt. Die Forderungen des Hedonismus werden, wenn auch nicht offen, unbedingt anerkannt. Das Heil der Seele, im buchstäblichen Sinne jeder Individualseele, steht im Mittelpunkt des Weltgeschehens mit dem Ziel des Hedonismus, einer ewigen Glückseligkeit. (Wieder lassen wir die Frage offen, ob es nicht auch ganz anderes Christentum gibt.) Die furchtbare Angst um das Seelenheil, die bisweilen wollüstige Selbstzerknirschung, die Verheißung von Lohn, die Bedrohung mit Strafe beweisen,

daß die christliche Gesinnung in der Tat, nicht nur formell, egozentrisch ist. Die Lösung besteht darin, daß die Erreichung dieses Zweckes an seinen Gegensatz, an ein durchaus altruistisches Leben geknüpft ist. Wir unterscheiden also im Christentum die Weltflucht, den Jenseitsglauben und die Wirkung auf Staat und Moral. Nur mit dem ersten Teil haben wir es hier zu tun.

Die christliche Lösung ist so vollkommen, daß über sie hinaus kaum ein Fortschritt denkbar scheint. Vom Staat aus gesehen ist aber diese Lösung, welche die Seele ganz Gott zuwendet und den Staat dem Teufel überläßt, nicht annehmbar. Ein Streit über diesen Gegenstand ist zwecklos, man kann sich nur entscheiden für den Staat oder das Jenseits. Wir haben die Frage nur von der Seite des Staates zu betrachten und sehen als Verfall an, was ihn zerstört, ohne ihn aufzubauen.

Der Glaube an ein Leben nach dem Tode muß nicht Weltflucht sein. Aus Furcht und Erhaltungstrieb glauben primitive Völker an ein Fortleben ihrer Beherrscher. Weiter ist es gerade ein natürlicher Trieb vollen, leibhaft-glücklichen Erdenlebens, sich und sein Glück ewig zu machen, und es entstanden geheime Kulte aus ihm, die ihre Teilnehmer — und nur diese — des ewigen Lebens versicherten. Und hierin kann man vielleicht die normale Haltung des starken und glücklichen Menschen sehen: sein Einzelleben ewig zu wünschen, aber doch ganz von der Tätigkeit im Diesseits in Anspruch genommen, ums Jenseits sich wenig zu kümmern. Verfällt aber das geistig-leibhafte Leben, nehmen die Mißratenen den breitesten Raum ein, wird das Diesseits zwecklos, so geht das Sinnen und Trachten vom irdischen Jammertal aufs Jenseits. Dieser Glaube ist dem einzelnen süß und tröstlich, entwertet aber Diesseits und Staat.

Es scheint sich von selbst zu verstehen, daß der gesunde Gegensatz, das Heilmittel dieser Weltflucht das Ideal des realen irdischen Fortschrittes ist. Indes ist

nirgends mehr Mißtrauen am Platz als gegenüber den modernen „Selbstverständlichkeiten".

Im aufgeklärten Zeitalter hat der religiöse Jenseitsglaube wenig Kraft. Mag man noch so logisch beweisen, der Glaube habe ein Recht, wo das Wissen aufhört, so wird dieser Glaube, der nur von der Negation des Wissens lebt, schwerlich sich zur wirklichen staatlichen Macht entwickeln. Glaube ist glauben müssen, nicht glauben dürfen. (Glauben im Sinne bloßen Meinens hat nichts gemein mit „Glaube" als lebendige Kraft. Dieser Glaube steht nicht neben dem Wissen, denn er enthält Wissen und Instinkt in sich und richtet sie auf die produktiven Zwecke, die ja nie vom Wissen allein bestimmt werden können.)

Was wird durch die Negation des Jenseitsglaubens gewonnen? Eins jedenfalls nicht: ein positiver neuer Zweck. Wie Tat und Werk aus Ideen fließen, die unerklärt aus dem Dunkel auftauchen, so kann nur die rätselhafte Kraft des Heros Zwecke des Staates schaffen. Keine Methode, keine Lehre, keine gedankliche Lösung, kein „guter Wille" kann sich dessen vermessen.

Was im Staate geschieht, wenn das Gefühl für einen gemeinsamen lebendigen Zweck erloschen ist, das läßt sich mit Bestimmtheit voraussagen. Keine Wissenschaft hätte jemals voraussagen können, daß aus der Amöbe ein Mensch wird, aber leicht kann die Wissenschaft sagen, was aus dem Leichnam wird: er verwest und zersetzt sich in seine stofflichen Bestandteile.

Wenn die schöpferische Bewegung des Staates aufhört, so kehrt sie automatisch in die (vierdimensionale) abstrahierende, mechanistische, zersetzende um. In der beschleunigten Bewegung der schiefen Ebene, nicht im Stehenbleiben zeigt sich der Verfall. Gesunde Kraft bewirkt Erhaltung der Gestalt oder kaum merkliches Wachstum, der Tod rapide Veränderung, Zersetzung.

So muß es geschehen, daß der geängstete Geist, leidend

unter seiner Zwecklosigkeit, eben diese automatische Bewegung, den Zersetzungsprozeß, eben den „Fortschritt", an sich als Zweck des Staates unterstellt. Dann ist die Sehnsucht geheilt, dann sieht jeder das Ziel, sieht jeder, daß man ihm näher rückt. Dann endlich hat man den Moloch vor sich, dem man mit gutem Gewissen und Stolz alles Lebendige opfern darf.

In sicherem Gefühl, daß nicht Meinen oder Besitzen, Entschließen oder Unterlassen den Wert verleihen kann, der nur aus ewiger, gottgeschenkter Kraft fließt, legt die wohlgeratene Rasse den Ahnen allen Wert bei, verehrt sie als Heroen und Götter. Das hat nichts mit jener Romantik zu tun, die das goldene Zeitalter, die Seligkeit nur in einem für immer verlorenen Paradiese sieht. Jene flüchten nicht vor der Wirklichkeit, denn sie fühlen in sich etwas von der heroischen Kraft der Vergangenheit in die Zukunft hinauswirken: die Norm ist ihnen Anfang, Mitte und Ende. Es ist ein Zeichen reicher, schenkender Kraft, die Norm so hoch anzusetzen, sie wohl in der Vergangenheit erfüllt zu sehen und doch keines anderen Lebenszweckes zu bedürfen, als die Erhaltung und Wiedererfüllung dieser Norm.

Die fortschrittliche Gesinnung unterscheidet sich hiervon in Gefühlsart und Ziel. Kritisch, skeptisch, nihilistisch zersetzt sie die Vergangenheit und die Gegenwart. Es ist dieselbe Gesinnung, die im Christentum mitwirkte: Die Gegenwart, das Diesseits ist ein Jammertal; wir brauchen den erlösenden Glauben an ein Jenseits. Auch das Ideal des Fortschrittes ist Flucht vor der Gegenwart, der Wirklichkeit, der Welt, in der wir leben.

Zwar scheint der Fortschritt sein Ideal — dem Christentum entgegengesetzt — im Diesseits verwirklichen zu wollen. Aber die echte Fortschrittsgesinnung erfüllt sich durchaus nicht darin, Mängel der Gegenwart zu beseitigen. Es ist ein unerreichbares Ideal im Sinne Kants, es heischt ein ewiges Fortschreiten, ist also ein unendliches Jenseits.

Wie nahe, wie persönlich dachten sich dagegen die ersten Christen das Jenseits. Und das ist noch nicht die Hauptsache. Der christliche Himmel ist doch eine leibhafte Welt, anfangs eine wirkliche Auferstehung des Leibes mit Haß und Liebe, später wenigstens eine menschliche Fortdauer der Einzelperson mit ihrer Erinnerung und ihrem Glücksgefühl. Die Fortschrittlichkeit ist eine viel radikalere Flucht vor der Wirklichkeit, nämlich der uns gegebenen leibhaften, menschlichen Lebendigkeit — sie ist Angst vor dem eigenen Selbst, zerstörendere Weltflucht, als die des beschaulichen Eremiten.

Wenn wir unter Leib nicht den Körper, auch nicht die Verbindung von Körper und Seele verstanden, sondern das eine, Urgegebene, das in Körper und Seele sich ausdrückt, durch viele Mittel wirkt, ohne durch deren Summe erklärt zu werden, wenn wir ein Gefühl haben für die Persönlichkeit, die leibhaft, plastisch auf uns einwirkt, ehe noch wir ihre Meinungen kennen, so empfinden wir auch, wie der Boden unseres ganzen Wesens durch jenen Unglauben an unser leibhaftes, einheitliches Dasein, durch die Bestreitung seines Wertes erschüttert wird.

Die instinktive Wertung des Lebens, bewußt oder unbewußt, ist daher der Grund, von dem aus wir die Gesinnungen zu bemessen haben.

Wenn wir in Kant einen Knotenpunkt sahen, von dem aus wir die geistige Entwicklung verfolgen können, so wird das Lebensgefühl, aus dem seine Philosophie sich entwickelte, ein wichtiges Kriterium unserer Auffassung sein[45]. Er sagt in der Kritik der praktischen Vernunft: „Was das Leben für uns für einen Wert habe, wenn dieser bloß nach dem geschätzt wird, was man genießt (dem natürlichen Zwecke der Summe aller Neigungen, der Glückseligkeit), ist leicht zu entscheiden. Er sinkt unter Null; denn wer wollte dem Leben unter denselben Bedingungen oder auch nach einem neuen, selbst entworfenen (doch dem Naturlaufe gemäßen) Plane,

der aber auch bloß auf Genuß gestellt wäre, aufs neue antreten?" Das ist deutlich. Wie entfernt von Goethes Hafis und Nietzsches Dionysos! Kant hat Hedonismus und Eudämonismus auch instinktiv nicht unterscheiden können: Er hat das Schöne Leben als absoluten Wert und Zweck nicht anerkannt. Seine Philosophie entstammt der Abneigung gegen das leibliche Leben, der Weltflucht. Es ist nur konsequent, wenn er ein doppeltes Jenseits postuliert, das Leben nach dem Tode, und den moralischen Fortschritt, nämlich die fortschreitende aber nie vollendete Annäherung an das Sittengesetz.

Die wahre weltflüchtige Gesinnung, die Flucht vor der leibhaften Wirklichkeit in eine transzendente Hinterwelt wird sich in einer Trennung der vegetativen Einheit im Leibe, welche Persönlichkeit und Körperwelt umfaßt, stufenweise zeigen. Es sind hauptsächlich zwei Stufen, die diesen Verlauf bezeichnen.

Im naiven Zustande drückt der Körper die Regungen der Seele aus, die Seele die Bedürfnisse des Körpers — oder es handelt sich vielmehr um ein einheitlich-leibliches Geschehen. Das Ich steht wohl der Außenwelt gegenüber, aber als Körper ist es doch zugleich inhärierender Teil der äußeren Dingwelt.

Auf der ersten Stufe der Weltflucht löst sich die Seele ab vom Körper — die leibliche Einheit zerstörend — und damit löst sich das fühlende, wollende, denkende Ich ab von der Dingwelt. Die Seele empfindet dann leicht den Körper als etwas Einschränkendes, als ihr Gefängnis. Das sind besonders Zeichen religiöser Spannung, bacchantischer, mystischer, gotischer Erregungen. Diese Spannung und Spaltung kann die Seele bereichern. Sie fühlt sich nicht mehr als Wirklichkeit, Natur, Herz der Welt, sondern sieht dies alles als ein fremdes Objekt an, das die Eigenbewegung der Seele nur hemmen kann. Wo nun diese Spannung sich nicht im schöpferischen Rausche entlädt und damit die leibliche Welt wiedergebiert, wird

aus der einmaligen Spannung die dauernde Spaltung: der romantische Rausch, der genießen, aber nicht gebären will, das Verharren in der Stimmung, im Rein-Seelischen. Die Musik kann streng gesetzmäßig die staatliche Ordnung ausdrücken, wie die klassisch-griechische; sie kann entbunden die volle leibhafte Persönlichkeit des Komponisten ausdrücken und damit die Fähigkeit zeigen, plastisch, staatsbildend den Menschen in Sinn und Haltung umzubilden wie die klassisch-deutsche. Aber in voller Ungebundenheit drückt sie den gestaltlosen Rausch, die „Seelenschwingungen“, das wogende Helldunkel der Stimmungen aus. In Musikdrama und Konzert giert man nach seelischer Erschütterung, nach Aufpeitschung der Sinne und betrachtet hingerissen den musikalischen Orgiasmus als unbezweifelbaren Höhepunkt edlen Lebens. Ohne Bewußtsein, daß der edle Rausch sich in schöpferischer Frucht erweist, verachtet man die billigen Alkohol- und Opiumräusche und verschleudert doch den geistigen Samen nicht weniger ins Chaos.

Die gleiche Spaltung kann beim bildenden Künstler sich als Impressionismus kundgeben, wenn er vergißt, daß die Dingwelt doch zugleich das Gebilde unserer Seele ist und sie als bloße Einengung des Erlebens fühlt, wie der christliche Schwärmer den Körper als Schranke der Seele empfindet. Indem er dann nur die rein seelische Seite des Erlebnisses wiedergeben will, gibt er auch von ihr nur einen Teil, einen vorübergehenden Eindruck.

Naturgemäß kann die gleiche Spaltung zu einer entgegengesetzten Haltung führen. Nicht das seelische Erleben, sondern die „objektive Wirklichkeit“, die Realität wird anerkannt. Der Künstler bildet nach, was er als vorbildliche Kunst vorfindet (Klassizismus) oder er wählt aus der „Geisteswissenschaft“ seine Stoffe (Historismus) oder er bildet die Gegenwart ab (Realismus) oder er findet in unergründlicher Neigung die Natur am stärksten

ausgedrückt in den niedersten Formen in Verfall, Trivialität und Entartung (sogenannter Naturalismus).

Nach unserer Anschauung sind diese seelischen und objektivistischen Einseitigkeiten nur Pole derselben Zersetzung. Dies erweist sich darin, daß viele Künstler beiden Seiten wechselweise dienen. Komponisten, welche die intensivste Reizung der Seele anstreben, versuchen gleichzeitig programmatisch die Außenwelt nachzubilden oder durch erlernbare Leitmotive doch anzudeuten. Realisten und Naturalisten, die sich als streng wissenschaftlich geben, verfallen unerträglicher Sentimentalität und, wenn sie lyrisch werden wollen, schwächlichster Romantik und reinem Impressionismus, der ja im Grunde nur ein naturalistisches Abmalen einer einmaligen seelischen Impression ist.

Doch ist hier überall noch das Ding als Ding, die Seele als Seele anerkannt. Auf der zweiten Stufe ist die Zersetzung fortgeschritten. Die Seele spaltet sich weiter in das erkennende Ich, das reine Subjekt des Denkens auf der einen und das menschliche Fühlen, Vorstellen und Wollen auf der anderen Seite. Das reine Subjekt kann aber auch keine geformten Dinge mehr vorstellen, sondern nur noch ihr Substrat begreifen: Materie, Atome, Nervenreize, Sinnesempfindungen. Also nicht mehr „Seele und Dinge", sondern „Ich und Materie".

Wenn das Ich vom fühlenden Leib zum abstrakten Denksubjekt geworden ist, so konnte auch diese schauerliche Konsequenz der Entwertung des Lebendigen immerhin an Kant anknüpfen. Zu seiner Welt bloßer Erscheinung gehören ja nicht nur die äußeren Dinge, sondern auch alles Fühlen, alle erlebbare Persönlichkeit. Ding an sich ist das erkennende aber ewig unerkennbare Ich. Kann es aber ein ferneres, ein transzendenteres Jenseits geben als das ewig Unerkennbare, ewig Unerlebbare? Seine Weltflucht beruht nicht darin, daß er diesen transzendenten Urgrund anerkennt, aber darin, daß er das er-

scheinende Leben entwertet. Dies äußert sich weiter darin, daß er ebenso wie die Körperwelt auch die erlebbare Persönlichkeit unter das Gesetz des Mechanismus stellt.

Ihm als einer großen und reinen Persönlichkeit konnten auch diese Lehren des Verfalles zum Besten dienen. Sein Wille, sein Instinkt blieb doch die kosmisch-ordnende Kraft, von der die staatliche ein Teil ist, und die er als moralisches Gesetz erfaßte, der individualistischen Kritik zu entziehen. Im modernen Leben hat aber diese seine Position den Glauben verloren und seine Negation greift zersetzend um sich.

In der Tat ist der Glaube Kants eine reine Leerform. Er setzt den Staat voraus, der dem leeren Sittengesetz Leben und Zweck verleiht, aber begründet ihn nicht. Ohne den Staat kann dieser Glaube seine Erfüllung nur in einem unleibhaften Dasein, im abstrakten Jenseits finden. Ein solcher metaphysischer Jenseitsglaube ist auch der Glaube an ein überpersönliches Leben und Bewußtsein des Staates, an ein Leben des Staates, dem jeder einzelne nur dient, wie die Zelle dem Organismus, an ein Bewußtsein, dessen Träger kein leibhafter Mensch ist. (Dies Überpersönliche ist nicht zu verwechseln mit der überindividuellen Bedeutung, die ein einzelner von kosmischer Kraft erfüllt, sein „privates" Schicksal überschreitend haben kann, denn dies Überindividuelle, der Sinn des Staates, bleibt uns immer im Einzelnen leibhaft gegeben.) Einen derartigen metaphysischen Glauben hat beispielsweise Möbius gehabt. Wenn wir fragen, aus welchem Gefühl diese Weltflucht erwuchs, so finden wir sie instinktiv-richtig in seiner Wertung des Lebens begründet, die er zusammenfaßt in die Frage: „Wozu die Schererei?" Bewußt oder unbewußt setzen aber dies Grundgefühl alle voraus, welche im leibhaften Leben keinen Selbstwert anerkennen wollen.

Doch hat der moderne Geist den Mut oder die Resig-

nation gehabt, die Leugnung des lebendigen Ich auch ohne Jenseitsglauben bis zum Letzten zu führen. Es ist der Inhalt der Lehre Machs vor der leibhaften Erscheinungswelt nicht in eine andere, gültigere, sondern ins Chaos zu flüchten. Vielleicht ist seine Leistung in der wissenschaftlichen Philosophie bedeutend als logische Durchführung eines abstrakten Gedankenkomplexes. Hier fragen wir nur, indem wir die grauenhafte Öde seiner „Weltanschauung“ bestaunen, nach dem Lebensinstinkt, in dem sie gründet.

Die Griechen dachten nicht ohne Schauder zurück ans Chaos, den mütterlichen Boden aller Gestaltung. Wir lernen hier ein zweites, ein Gegenchaos kennen, den selbstverschuldeten, selbstgewollten Zerfall des Geistes, der wie die verworrene Materie dumpf dem Trägheitsgesetz folgend alle Formung abwirft. So konsequent im Instinkte war bis dahin der härteste Materialismus nicht verfahren. Irgendwie war doch immer noch das empfindende, wollende Ich und ihm gegenüber das Ding erhalten. Erst Mach hat den absoluten Monismus erfunden, der Ich und Ding zerquirlt zu einem wüsten Wirbel von Atomen, Elementen, Empfindungen ohne ordnenden Nous, ohne Geist, Sinn, Zweck, Gestalt, Bild.

Diesem „Weltbild“ steht nicht die Philister-Sentimentalität gegenüber, daß sich „mit solcher Wahrheit nicht leben lasse“. Die Wahrheit ist nur ein Widerschein der Wirklichkeit und kann diese nicht gefährden. Entgegen steht der Gültigkeit dieses Weltbildes, daß es so wenig Bild als Welt ist, seine beklemmende Enge, die Winzigkeit des Ausschnittes, die Vermischung der Gegensätze, die Einsichtslosigkeit für die Selbstaufhebung des Relativismus, die Blindheit für alles Schöpferische, die trügerische Abstraktion. Der Wissenschaft ist methodische Einengung erlaubt, wenn sie fruchtbar ist; die Philosophie muß bei jeder Methode den Blick für das Ganze behalten, weil nur im Ganzen die Wirklichkeit gegeben ist.

Das Lebensgefühl, auf dem dies Begriffssystem erwuchs, läßt sich nachweisen. Mach entbehrte des Staatsgefühls, das ihm einen lebendigen Zweck gegeben hätte, und des Eudämonismus, durch den er im Werke seine eigene Erfüllung erlebt hätte. Er mußte sich sein Werk moralisch versüßen, durch den altruistischen Zweck sinnvoll machen, daß es „herrlich sei, für die Allgemeinheit etwas zu leisten". Darum war er selbstlos, objektiv, friedfertig; nur wenn einer, wie Nietzsche, die Prinzipien dieses geduldigen und bescheidenen Glückes gefährdete, raffte er sich zu energischer Mißbilligung auf. Diese Reizbarkeit dürfte die Ahnung der Sinnlosigkeit des eigenen Strebens sein, in welchem er die eigene Persönlichkeit negierte. Denn wie könnte der Altruismus unsere Instinkte überzeugen, daß immer der „andere" den Wert habe, den der „eine" nie hat. Unüberwindlich steht diesen Ausflüchten gegenüber das Gesetz: „Erquickung hast du nicht gewonnen, wenn sie dir nicht aus eigener Seele quillt."

Überall schimmert bei Mach Abneigung, ja Haß gegen die lebendige Persönlichkeit, die Seele zugunsten des reinen Subjektes der Erkenntnis[46]. Er fordert, „sein Ich für nichts zu achten". Er sagt vom Tode: „Was uns das Wertvollste ist, bleibt in unzähligen Exemplaren erhalten." (Also das Gemeinste ist das Wertvollste.) „Ja zeitweilig kann der Tod als Befreiung von der Individualität ein angenehmer Gedanke sein." Also die Weltflucht und Abneigung vor der leiblichen Ewigkeit noch gesteigert gegenüber Kant! Daß dieser Haß sich nicht auf die seelische Persönlichkeit beschränkt, sondern auf den Körper übergreift, kann uns nicht wundern, wenn wir ihn auf die Zersetzung der leiblichen Instinkte zurückführen. Eher könnte man sich wundern, daß Mach sogar in seinen objektiven wissenschaftlichen Werken Gelegenheit fand, dies Gefühl auszudrücken. Er erzählt, daß er sich zufällig auf der Straße in einem doppelten Spiegel erblickte

und „ein mir höchst unangenehmes widerwärtiges Gesicht im Profil“ sah. Ein anderes Mal sieht er unbewußt sein Spiegelbild, als er einen Omnibus besteigt, und denkt: „Was steigt denn da für ein herabgekommener Schulmeister ein?“

Vergebliche Opferung aller Persönlichkeit! Wahnhafte Hoffnung, dadurch zur reinen Erkenntnis der äußeren Welt zu gelangen! Unüberspringlich ist das Gesetz, das die Erkenntnis des Dinges, des körperhaften plastischen an die fühlende Persönlichkeit knüpft. So sinkt mit der Person auch das Ding und es bleibt an Stelle eines allordnenden Gesetzes ein Wirrwarr von Gesetzmäßigkeiten, an Stelle des Wesens die Beziehungen, an Stelle der Persönlichkeit ein Bündel von Empfindungen. Diese moderne Objektivität ist nicht eine Objektivierung, Bildwerdung der kosmischen Kräfte, sondern nur der quälende Widerschein der sich selbst zerstörenden Persönlichkeit.

Machs Theorie ist nicht individuell, sie ist notwendiger Ausdruck einer allgemeinen Gesinnung. Die Kreisbewegung zwischen absolutem Subjekt und absolutem Objekt verläuft fruchtlos, gestaltlos. Die Musik solcher Gesinnung drückt dann nicht mehr Leib, nicht mehr Seele aus, sie wird zur reinen Formel. Allerdings hat sie dann auch keine Schranke mehr und kann sich einbilden, daß ihre Formeln Familienmitglieder, Hausrat usf. bezeichnen. Die „Dichter“ dieser Gesinnung geben weder das seelische ganze Erlebnis, noch das reale Ding, geschweige denn leibhaftes Geschehen, sondern die einzelnen Seelenschwingungen, die bloßen Fasern der Weltstruktur. Und ebenso verachtet der Maler Persönlichkeit und Ding. Während der Impressionist doch immerhin einen lebendigen seelischen Komplex gab, geben nun Kubisten und Futuristen Fragmente, Ecken, Kurven, Farben, Zuckungen . . . ohne Liebe zum Leib, ja mit ausgesprochenem Haß, ohne Seele, ein intellektuelles Spiel ohne Sinn. — All unser Sein beruht auf der Einung von

Ich und Ding im Leibe. Die peinlichen Verrenkungen und Verzerrungen jener Gebilde, mancher abstrakte Gespensterspuk, drückt augenfällig den Fluch der Hybris aus, die diese Norm überspringen will.

So weltflüchtig diese fortschrittliche Bewegung und Zersetzung ist, so kann nicht geleugnet werden, daß auch aus ihr ein Lebensgefühl gesogen werden kann, das sich resigniert oder behaglich in dieser Welt ansiedelt. Es muß wohl ein süßes Gefühl sein, sein Selbst, sein Wollen, die Welt der Dinge ganz aufgelöst zu empfinden, nur noch ein Blinken der Wellen auf dem Meere der Wirklichkeit, nur noch den Duft der Dinge, nicht ihre Gegenständlichkeit zu spüren. Dies Chaos hat wirklich einen dichterischen Duft und Schimmer. Es kann nicht Zufall sein, daß dies Dichterische am gleichen Orte mit der Machschen Theorie bestand, am Orte, wo man mit anmutiger Würde auch die eigene Schwäche nur als Farbenspiel eines zwecklosen Chaos betrachten kann.

Weniger als je ist es heute nötig, auf die groben Formen eines fortschrittlichen Lebensgefühles hinzuweisen. Fortschritt! Aufklärung! Zivilisation! Freigeist! und schließlich alle Ideale einer ameisenhaften, sandkörnchenhaften, geduldigen, gezähmten Menschheit. Bemerkenswert ist aber, daß dieser seichte Zukunftsoptimismus auch in der geschichtlichen Betrachtung einreißt, welcher denn doch der kälteste Skeptizismus immer noch edler ansteht. Notwendig wird hier aber der Zukunftsoptimismus zum Gegenwartshochmut. Denn bei einem stetigen Fortschritt müssen wir der Vergangenheit unbedingt überlegen sein. So geschieht es, daß Historiker und Philologen die klassischen Zeiten nicht aus ihrem eigenen Sinn bewerten, sondern das eigene moderne Ideal des Gelehrtenberufes oder auch das moderne Fortschrittsideal als Norm in sie hineinrücken und jenen wehrlosen Wert ins Banale verzerren.

20.

Umkehr des staatlichen Kreislaufes

Wir verglichen den Heros mit dem treibenden Herzen des klassischen Staates, aus dessen Lebensstrom die Bürger begierig die gestaltenden Kräfte aufnehmen. Und wieder tragen sie der Idee des Heros Stoffe und Kräfte zur Staatwerdung zu. Die Idee des Heros ist der geistige Inhalt des Staates.

Wenn dieser Kreislauf stockt, der Gemeinschaft das leitende und einende Bild fehlt, so muß der bewegende Trieb endlich einen umgekehrten Säftekreislauf bewirken. Die Kräfte und Stoffe schießen nicht mehr nach dem Zentrum zum Gebilde zusammen, sondern wenden sich nach der Peripherie, entfalten sich, lösen sich auf. Dann ist das geistige Leitbild, der Inhalt der Gemeinschaft nicht mehr der Heros, der Mitte-Mensch, sondern der mittelmäßige, der periphere Mensch, der niedere Typus, den man eben seiner Durchschnittlichkeit wegen den normalen zu nennen liebt.

Es wäre ein Werk für sich, ein wenig verlockendes zwar, das Bild dieses fortschrittlichen Zukunftsmenschen zu zeichnen, nicht soweit es sich um Phantasterei handelt, aber soweit die Menschheit auf dem besten Wege ist, diesen Typus zu verwirklichen. So gleichförmig dieses Bild durch Wesenlosigkeit, Durchschnittlichkeit, Allgemeinheit wäre, so würde man doch wohl zwei Richtungen unterscheiden müssen. Die eine meint den Nutzen des Staates: sie macht den Menschen zur Ameise, zum Maschinenrädchen. Die andere sucht den individuellen Nutzen, sie will „das Glück der meisten", das Glück möglichst jeden Individuums: sie macht den Menschen zum Sandkörnchen. Praktisch sind beide Richtungen nahe verwandt und als Utilitarismus bekannt. Jeder produktive Mensch gefährdet durch sein Dasein und Wirken das Wirken der Andersgesinnten sowohl wie das der Kon-

kurrenten. Es muß also eine Menschenart erfunden werden, die durchaus gleichartig ist, die aufs äußerste gezähmt (zivilisiert) ist, niemandem etwas zuleide tut und bei einer minimalen Quote von Glück sich bescheidet. Man blicke sich um in der Welt, wo irgend Großes und Schönes entstanden ist, ob es aus diesem Sande geknetet werden konnte[47]. Es sind die „letzten Menschen" Zarathustras, die das Glück erfunden haben. Es ist das Ideal Ostwalds, der Mensch, der alle Leidenschaft als Atavismus überwunden hat, der sein Glück allemal nur da findet, wo der Verstand seinen Vorteil, einen zahlenmäßigen energetischen Profit berechnet hat und nirgends ein Tröpfchen Energie verschwendet.

Die Morphologie und Psychologie dieses ersehnten Menschen gehört nicht zur Darstellung der Prinzipien. Von prinzipieller Bedeutung ist aber die Frage, wieweit dies Ideal sich verkörpern und durchsetzen kann. Man wird einwenden, so wenig eine Höherzüchtung des Menschen möglich ist, kann diese Erniedrigung drohen. Nichts ist gefährlicher als dieser faule Optimismus. Allerdings handelt es sich zuerst um Erziehung, nicht um Züchtung; um Verfall, nicht Entartung. Wenn dadurch der Geist der Menschheit aktuell entwertet wird, so bliebe doch die Möglichkeit schöneren Lebens in den Keimen bewahrt. Aber das Ideal des letzten Menschens wirkt auch züchtend. Wie die Indianer an der Sonne der Zivilisation hinschmelzen, so könnten auch alle edlen Rassenlinien aussterben, weil ein Leben in einer bis zum Letzten mechanisierten Welt ihnen unerträglich wäre. Adel ist nicht höchste Genügsamkeit und Anpassung. Eine Art Chinesentum würde, gerade jeder Herrschaft entsagend, die ganze Erde überziehen.

Nicht ob der Frontwechsel zum niedrigen Menschen hin aus instinktivem Mitleid, aus christlicher Überzeugung, aus fortschrittlicher Ideologie, aus Schwäche stamme, fragen wir hier, wo es sich allein um die Folge,

um die Wirkung auf den Staat handelt. Der Krieg zeigt, daß die Menschheit von ihrer ursprünglichen Grausamkeit viel mehr bewahrt hat, als die öffentliche Meinung annahm. Die moderne humanitäre Gesinnung ist zweifellos viel weniger der Ausdruck einer veränderten erblichen Anlage, einer Zunahme bluthafter Menschenliebe, als der Ausdruck einer sozialen Konstellation und Konvention.

Einst hieß „Humanismus“ das Streben nach vollkommener Entfaltung der geistigen Persönlichkeit, das Verlangen nach dem großen und schönen Leben. Voraussetzung dieser Hoffnung war, daß nur wenige zu ihrer Erfüllung berufen wären. Im 18. Jahrhundert näherte sich die „Humanität“ allmählich dem Gegenteil, indem sie nicht den edlen Menschen meinte, vielmehr die Gleichberechtigung a l l e r Individuen voraussetzte und jedes seiner allgemeinen Menschenrechte versicherte. Wir sehen bei Goethe den Widerschein dieses Umschlagens. Er gab in der Iphigenie das Bild reiner Menschlichkeit, zu deren Wesen unter anderen Eigenschaften Güte und Hilfsbereitschaft gehörten. Und gleichzeitig (1787) sieht er unmutig den Sieg der Humanität voraus und fürchtet, daß „die Welt ein großes Hospital und einer des andern humaner Krankenwärter sein werde“. In der Tat wendete die Humanität ihr Gesicht vom Edlen ab und blickte auf Elend und Gebrechen.

Der Humanität des Menschen ist im Staat der Sozialismus analog. Sozialer Staat ist ein Pleonasmus: Kein Staat kann sozialer sein als der normale. Wenn aber der Verfall den Sozialismus noch ausdrücklich zum Ideal des Staates macht, so meint er darunter nicht mehr Kraft und Schönheit der Gesellschaft, sondern vorzugsweise die Sorge für die Durchschnittsmasse oder selbst die Schwachen und Minderwertigen. Eine aushelfende Teilfunktion des Staates wird zum geistigen Inhalt, zum Ideal, das die edelsten Kräfte zusammenfassen und erfüllen soll, erhoben und aufgeblasen. Dieser Verfallsform

des Sozialismus fehlt der positive Zweck, der negative ergibt sich dann von selbst: Abschaffung des Leides, Hinausrücken des Todes, soweit es die fortschrittliche Zivilisation nur gestattet. Es ist die Art des eudämonischen Lebens, wenig das Leid zu fürchten und unbeirrt nach dem Werk zu streben, in tragischer Gesinnung den Schmerz als notwendigen Teil des höchsten Lebens zu ehren. Wo der eudämonische Instinkt fehlt, wird das Abschaffen des Leides zum höchsten Zweck.

Wie hoffnungslos das Streben d i e s e s Fortschrittes ist, ist dem geistigen Menschen nie zweifelhaft gewesen und dem blödesten jetzt durch die Weltkatastrophe offenbar geworden.

Die Wirkung einer unbegrenzten Humanität auf die Rassenentartung ist fast allgemein anerkannt: Sie hemmt die notwendige Ausmerze schlechter Rassenlinien; sie belastet die vollwertigen Rassenlinien wirtschaftlich.

Dagegen ist hier von der Wirkung auf den Gesamtgeist die Rede. Wo kein positiver Zweck gefühlt, kein Ziel gesehen wird, kann auch Opfermut sich nicht entfalten. Sucht nach „Sekurität" herrscht unbedingt, Angst vor jedem denkbaren Schaden. So fanden wir's im Geistigen, wo das Bedürfnis absoluter Sicherheit der Erkenntnis, ein abstrakter Objektivismus, eine Furcht vor dem Subjektiven, gerade das Gegenteil seines Wunsches erreichte: die chaotische Auflösung. Ebenso ist es in Krieg und Politik, in Wirtschaft und Hygiene. Erwiesenermaßen greift die Rentenhysterie nicht nur auf Psychopathen, sondern auf vorher Gesunde, von kleinen Unfällen betroffene über. Schlimmer ist aber die Einstellung des Gemeinschaftsgeistes auf diese Leiden, also ihre psychische Vervielfältigung. Was läge an einer Gemeinschaft noch, die wohl vor dem physischen Leiden bewahrt bliebe (obwohl man sich von diesem Ziel gerade durch die Erhaltung der psychopathischen Nachkommenschaft fernhält), deren ganzes Leben aber erfüllt wäre von Gedanken an Elend

und Krankheit! Ist die Hypochondrie des Volkes weniger schlimm als physisches Übel?

Durch ihr Querulantentum, ihre Rentensucht, ihre Hetzereien und durch bloßen Verdacht auf Geisteskrankheit und Unverantwortlichkeit für ihr Tun setzen diese Psychopathen einen gewaltigen staatlichen Apparat an Gerichtsverfahren, Beobachtung, Begutachtung und an Presseskandalen in Bewegung und vergiften durch ihre Verleumdungen, die durch ihre wirklichen Krankheitserscheinungen so sehr viel glaubhafter und eindrucksvoller werden, den Gemeingeist. Diese vergiftende Wirkung ist um so schwerer, je ängstlicher man sich davor hütet, keinem der Minderwertigen mit „inhumaner" Strenge entgegenzutreten[48].

Plato, in dem man mit Recht den Vorläufer des Christentums sieht, urteilte doch in dieser Humanitätsfrage härter und er — der „Ideologe" — bewies einen größeren Wirklichkeitssinn: „Ein Zimmermann, wenn's ihm schlecht geht, verlangt vom Arzt eine Medizin zu trinken, um die Krankheit auszuspeien oder ein Abführmittel oder läßt sich brennen oder schneiden, um es los zu werden. Wenn ihm aber einer seine Lebensweise ausführlich vorschreibt und ihm Filzkappen auf den Kopf setzt und was dazu gehört, sagt er gleich, daß er nicht Zeit hat, krank zu sein, und es helfe nicht, so zu leben: *sein Sinnen auf die Krankheit zu richten und sein obliegendes Werk zu vernachlässigen.* Und danach sagt er einem solchen Arzt Lebewohl und geht an seine gewohnte Lebensweise, um seine Arbeit zu verrichten, wenn er gesund wird; wenn aber sein Leib es nicht aushalten kann, stirbt er und ist die Geschichte los." Diese Platonische Forderung ist nicht „unsozial", Plato fordert vom Reichen, daß er — anstatt seine Krankheit zu pflegen (*νοσοτροφια*) — dem Vorbilde des Zimmermanns folge. Der Krieg heilt viele Hypochondrie. Der einzelne wie der Rassenhypochonder erkennt freudig, was man leisten

kann, wenn man „Zweck fühlt". Aber schließlich siegte über die moderne Kriegsgesinnung der schwachherzige Geist. Indem man dem Volke lohnt, berücksichtigte man schon in der Zeit der Siege — mit einer gewissen Scheu vor der öffentlichen Meinung — doch am meisten die, die am wenigsten leisten, aber am lautesten schreien: die minderwertigen Querulanten.

Als Beispiel ebenso der verkehrten Blickrichtung wie der Verwischung des Unterschiedes von Rassenhygiene und geistiger Erziehung erinnere ich an die Antialkoholbewegung. Niemand kann zweifeln, daß mit dem Alkohol unendlich viel Elend aus der Welt schwinden würde. Aber es ist demokratische Anmaßung, Tüchtigen den Genuß zu verbieten, weil Minderwertige nicht Maass halten können. Würde die Wirklichkeit nicht verarmen, wenn der Wein ausgemerzt wäre? Experimentell wird nachgewiesen, daß jede Leistung durch den Alkohol verschlechtert wird. Aber alle diese Experimente besagen ebenso wie Rundfragen bei Schriftstellern immer nur etwas über die grobe Arbeitsleistung, nie über das schöpferische Geschehen. Es ist gewöhnlicher Utilismus, die Arbeitsleistung als oberstes Wertprinzip zu setzen. Genuß und Lust gehören zur Vollkommenheit des Lebens kaum minder als Tat und Leistung. Man streiche aus Homer und Platons Werken, aus Alexanders Wesen den Wein, aus dem Griechentum Dionysos — und was bleibt! Oder aus Christi Gleichnissen und Wundern oder aus dem Abendmahl, man merze das Bild, das Wort Wein aus der höchsten Lyrik! All das soll geopfert und geschmäht werden, weil die Psychopathen kein Maass halten.

Möge man mit Gewalt die Minderwertigen am Trinken hindern (müssen darum die Gesunden in sich selbst nur das Musterbild der Minderwertigen achten?) oder möge man aus Berufsgefühl abstinent werden! Aber es muß eine geistig verzweifelte Zeit sein, die eine so ärmliche, durchaus negative Forderung zu einem „positiven Ideal" in die Höhe schraubt[49].

Das Ideal der Sekurität, der Leidlosigkeit und der Bequemlichkeit, also das Ideal der Humanität im gemeinsten Sinne, verlangt gebieterisch die Aufopferung der geistig-produktiven Kraft, soweit sie nicht zufällig gegen ihre Natur der bornierten Nützlichkeit, der Zähmung des Menschen, dem Herdentypus angepaßt ist. Und in der Tat, was ist diesen Idealen verderblicher als die produktive Kraft, die gegen Hemmungen als Leidenschaft sich äußert! „Warum der Strom des Genies so selten ausbricht, so selten in hohen Fluten hereinbraust und eure staunende Seele erschüttert. Lieben Freunde, da wohnen die gelassenen Kerls auf beiden Seiten des Ufers, denen ihre Gartenhäuschen, Tulpenbeete und Krautfelder zugrunde gehen würden, und die daher in Zeiten mit Dämmen und Ableiten der drohenden Gefahr abzuwehren wissen“ (Goethe).

Zur Abschaffung des Leidens gehört vor allem noch die Abschaffung der Armut. Die rassenhygienischen Konsequenzen sind in „Norm und Entartung“ besprochen. Es muß eine arme, verkommende Unterschicht geben, in welche die zur Ausmerze bestimmten Rassenlinien hinabgleiten. Da Entartung immer neu entsteht, so kann auch im normalen Staat diese Unterschicht nicht ganz fehlen — es sei denn, daß man die Entarteten direkt vernichte.

Niemals soll das heißen, daß der Verfall drohe, weil zuviel Mitleid und Hilfsbereitschaft in der Welt sei. Man würde mit Recht einwenden, daß die egoistischen Triebe von sich aus stark genug sind, so daß eine Beförderung der Humanität die wünschbare Harmonie bringe. Und weiter würde man mit Recht einwenden, daß es vielfach die besten Kräfte im Staat sind, die sich dem humanitären Sozialismus zuwenden. Aber der zweite Einwand klärt über den ersten auf. Auch Entsagung, hilfsbereite Kräfte, barmherzige Werke gehören zum vollkommenen Staat. Erst darin zeigt sich der Verfall, daß gerade die produktiven Kräfte dem unproduktiven Zweck dienen, die Ab-

schaffung des Leides, das Negative zum Ideal wird und die niedrigste Menschenklasse das höchste geistige Interesse auf sich zieht. Es ist eine Umkehrung der Rangordnung der Zwecke. Der niedrigste Mensch wird an Stelle des Heros zum geistigen Inhalt der Gemeinschaft.

Und wie verschieden ist die sozialistische Humanität von reiner Menschlichkeit. Jene ist abstrakt, es fehlt ihr das Beste, die persönliche Liebe. Sind es im allgemeinen nicht die Minderwertigen, die sich um die staatliche Hilfe am meisten bewerben? Und ob der Sozialismus doktrinär den Wert aller Menschen gleichsetzt oder ob er selbst mit rassenhygienischer Strenge verfährt — in jedem Falle kommt ein peinlicher Bruch in seine Tätigkeit. Wenn es auch edler ist, daß junge Mädchen ernsthafter Hilfeleistung sich hingeben als schaler Geselligkeit, so ist es doch auch nicht die Erfüllung Schönen Lebens, wenn sie in den Löchern des Elends, ja des Lasters ihr bestes Sinnen zubringen.

Um es zu wiederholen: Nicht im Sozialismus, sofern er staatliche Gesinnung bedeutet, beruht der Verderb. Aber im Verfall nennt sich die bloße Abwehr des Elends, die Sorge für die Niederen gern Sozialismus. Diese negierende Humanität füllt die leeren Räume an, aus denen die produktiven Geisteskräfte zurückgewichen sind, und zerstört deren Reste. Sie glaubt jeden Menschen, da er nun einmal ein Individuum ist, zur Persönlichkeit heraufschrauben zu müssen, damit er nicht in den angeborenen Menschenrechten gekränkt werde. Sie glaubt jedem durch „Emanzipation“ zu diesem Ziel zu verhelfen und will nicht sehen, daß Persönlichkeit-Sein ein hohes staatliches Vorrecht ist.

Wie der Mensch nur dadurch Mensch ist, daß er auf der Stufenreihe verwandter Wesen das Höchste ist, so ist eine Gemeinschaft nur dadurch edel, daß sie sich von einer geringeren, instinktiv oder bewußt, in sich selbst befriedigt abschließt. Erst wenn dieser Instinkt sich zersetzt, die

gestaltende Kraft mangelt, kann sie dem Wahne verfallen, es sei Pflicht, ihr Bestes jedem einzelnen mitzuteilen, es gemein zu machen. Wer sein Bestes als Leben, nicht als tote Tradition empfindet, wird den Menschen nicht mehr davon mitteilen, als ihnen nach Art und Rang entspricht, als es dem Schönen Leben an sich zuträglich ist. Aber wie das moderne Europa — ganz im Gegensatz zum mittelalterlichen und antiken — seine Zivilisation allen fremden Rassen verkauft, wenn sie nur zahlen, und so sich unbedenklich furchtbare Feinde erzieht, so treibt es heute die gebildete Klasse mit der Kultur. Wer keinen lebendigen Zweck mehr in seinem Kreise fühlt, wem in seinem toten Wissen friert, der geht zu den Ungebildeten und predigt ihnen Aufklärung, Fortschritt und Zukunftsstaat. Es schmeichelt seinem moralischen Gewissen, sich den Niederen zu opfern. Und freilich ist dies Opfer, das zum Wohltäter und Propheten der Masse macht, immer noch bequemer, als der umgekehrte Weg zur Höhe und Mitte. Aber es ist Verrat am Höchsten, edle Kräfte zu verschleudern, sie individuellen Bedürfnissen zu opfern. Niemals darf das Hohe sich dem Niederen opfern, und auch die große Summierung macht das Niedrige nicht höher. Nur das schwerere Opfer, das aber den Lohn in sich trägt, der Dienst des Höheren, der leibhaften Mitte des Staates ist ihm erlaubt und geboten.

Was rassenhygienisch die Folge dieser „Volksbildung" sein muß, wenn einfache Schichten vorzeitig aus gesundem Schlaf gepeitscht, der „soziale Auftrieb" gestachelt wird, ist früher gesagt.

Für das Geistige kann man die Folgen dieser ideologischen Betriebsamkeit nicht kürzer und treffender ausdrücken als Jakob Burckhardt: „Bildungsgelegenheit schafft heraufgeschraubte Mediokritäten." Da dies aber gerade das zu sein scheint, was man heute so heiß begehrt, so ist zu erwägen, wieweit dies Milieu von Mittelmaass die Kultur schädigt.

Unersättlich sind die Ansprüche der Masse. Alles fordert sie im Namen der Freiheit, die sie doch — ohne Zweckbewußtsein — nur zum Kritisieren, Zerstören, Nivellieren anwenden kann. Mit Pathos fordert sie Preßfreiheit, Toleranz für Unglauben, Geschmacklosigkeit und Unzucht, aber sie toleriert nicht Religion, echte Kunst, gute Sitte, adlige Haltung. Genie erlaubt sie wohl dem nützlichen, technischen Erfinder, aber nicht dem heroischen Menschentum. Grausam-gutmütig setzt sie als höchste erlaubte Form, was auch der Geistig-Arme bei gutem Willen erreichen kann. Wie wohlwollend liebt sie am Großen nur die kleinen Schwächen (das „Menschliche" wird gleichbedeutend mit Schwäche), und sie verehrt den Fürsten, wo er sich einmal bürgerlich gehen läßt, nicht, wo er das Höchste verkörpert. Kaum hat sie noch nötig, das Große zu bekämpfen, wo es die Krautgärten der Niederen gefährdet, schon verfolgt sie es — als dem Zeitgeist widersprechend — wo es nur Ruhe und Abgeschlossenheit zur eigenen Gestaltung begehrt. Kein Tyrann ist unleidlicher gegen alles Eigene, Besondere, Seltene und keiner schränkte ärger die Gedankenfreiheit ein als heute der Geist der Organisation und — jetzt schon auf den Schein der Toleranz verzichtend — die „öffentliche Meinung".

„Tugend ist lehrbar", wie lächelt der Aufgeklärte über diesen antiken Satz. Aber Lehrbarkeit galt dem Philosophen als bloße Geburtshilfe, nicht als Stoffübertragung. Das Wesentliche mußte schon vorhanden sein und war nur bei wenigen, den philosophischen Menschen, vorhanden. Wie würden aber jene lächeln über den modernen Wahn, daß Kultur, lebendige Bildung jedem Durchschnittsmenschen lehrbar sei. Und freilich ist es nur ein klägliches Surrogat für Bildung.

Der Arbeiter, der für die Hebung seiner Klasse kämpft, handelt vielleicht nicht richtig: vielleicht sollte er, wenn er bessere Kräfte in sich spürt, die Klasse belassen, wo

sie ist, und seine Nachkommenschaft aus ihr emporheben. Doch handelt er auch so noch aus leiblichem Instinkt, für leibliche Erben, für seine Rassenlinie. Was soll man aber sagen, wenn die Frauenemanzipation ähnliche Ideen aufnimmt und sich als einen Rassenkampf gibt? Stammt denn die moderne Frau nicht mehr von Vätern ab und rechnet sie nicht auf Söhne? Was sind das für konfuse Vorstellungen von Erblichkeit, wenn man annimmt, die moderne Frau sei durch jahrhundertelange „Knechtung" erblich verkümmert[50].

An Klugheit fehlt es dem Weibe gewiß nicht, und wenn wir Nietzsche glauben wollen, ist es klüger als der Mann. Es gab große Königinnen, die doch weiblich blieben. Nur eben geistig-schöpferisch ist das Weib nicht; es kann klug den Staat verwalten, aber nicht heroisch ihn gründen. Schöpferisch ist nur der Mann, und daß es das Weib ihm darin nachtue, ist ebenso wünschenswert, als daß der Mann Kinder gebäre.

Wir sprachen vorher nicht vom Weibe, weil es im normalen Staate keine Funktion hat[51]. Der Mann, den Heros ausgenommen, bringt der staatlichen Funktion das Opfer, sich beruflich mehr zu spezialisieren als seiner Persönlichkeit dient, ja selbst sich als bloße „Stimme" der Masse anzuschließen. Auch den Frauen wird man nicht verdenken, daß sie sich organisieren, wenn der Staat ihren einfachsten Bedürfnissen nicht dient. Aber das notwendige Übel bleibt ein Übel, und es ist verderblich, wenn das Weib anfängt, die Mittel zum Zweck, Stimmrecht und Berufsarbeit zum Ideal zu erheben, sein menschliches Dasein im engeren Kreise zu verachten und das Vorrecht reiner Menschlichkeit für peripherische, mechanische Funktionen zu opfern, wenn es seine Schönheit für den stieren Blick einer fanatischen Propaganda, seine Anmut für die eckigen Bewegungen einer hastigen Betriebsamkeit opfert.

Am geistigen Staat hat das Weib teil durch die Nei-

gung zum Manne. Verfällt aber der geistige Staat, liegen die seelischen Kräfte des Weibes brach, so ist die Schuld nur des Mannes. Wenn der Mann alles Geistige dem Beruf, dem Geschäft opfert, die Frau für sich dem Flirt oder der Wissenschaft oder der Politik nachgeht, so ist die geistige Gemeinschaft zwischen den Geschlechtern aufgehoben, selbst wenn der Mann noch so servil seine Fronarbeit in den Dienst der eleganten Dame stellt. Der Geist der Gemeinschaft beschäftigt sich dann statt mit seinem Werke mit den Nöten und Unbefriedigtheiten der Frau und nennt es Frauenfrage.

Auch vor dem Kinde macht die Emanzipation nicht halt. Alle Erziehung gilt als Unterdrückung der individualistischen Seele des Kindes, und die naturalistische Gesinnung betet jede angeborene Unart an.

Man bemüht sich nicht, Stand und Rassenlinie in ihren natürlichen Grenzen zu befriedigen, die ihnen gemäße Entwicklung zu begünstigen, man schützt sie nicht, sondern stachelt sie auf zu den höchsten Ansprüchen, denen sie nicht gewachsen sind. Kind soll nicht Kind, Weib nicht Weib, Arbeiter nicht Arbeiter bleiben — jedes soll das Durchschnittsgesicht des aufgeklärten, seiner Ansprüche bewußten, individualistischen Bürgers tragen. Das Kulturgut wird umgesetzt in Kultursurrogat und in Massen auf den Markt geschleudert. Dieser Raubbau ist nicht so irreparabel wie der am Rassenwert, aber unendlich intensiver.

Geist ist nichts Stabiles, er ist Umlauf, Steigerung, Befruchtung. Er ist nur möglich, wenn im Staat durch Distanzgefühl und Rangordnung eine hohe Spannung erzeugt wird und der Begierde des Zeugens die Begierde des Empfangens antwortet. Wenn die Ideologen-Demokratie, eine „Einheitsbildung", erreicht ist, so mag der Wissensstoff noch fließen, zerfließen, aber geistige Kräfte kreisen nicht mehr. Die Sprache stirbt ab, wird strukturlos, fähig, Tatsachen mitzuteilen, aber nicht,

Kräfte auszudrücken. Der Mensch wird frei von den geistigen Mächten — frei zum Business.

21.

Die Surrogate

Während die schöpferische Kraft und mit ihr die Kultur in den Jahrhunderten steigt und fällt, kann die Technik stetig „fortschreiten". Was ist natürlicher, als daß die Technik zu ersetzen sucht, zu schaffen glaubt, was der gelähmte Geist nicht mehr schenken will? — Das 19. Jahrhundert ist das Jahrhundert der Surrogate. Das Surrogat setzt den Teil für das Ganze, Realität für Wirklichkeit, Schein für Wesen. Unter diesem Gesichtspunkt läßt sich eine ganze Seite des Verfalles betrachten. Vielleicht war der Krieg notwendig, um die Surrogierung des Staates durch einen mechanischen Zweckverband zu hindern. Schon dient „die öffentliche Meinung" als Surrogat für den nationalen staatbauenden Glauben, „Weltanschauung" für Religion und Philosophie, Zivilisation für Kultur, Theater für Kultus, Presse für geistige Bewegung. Und so ersetzt im einzelnen die Maschine die Handarbeit, Photographie die Zeichenkunst, die Fassade die Architektur. Aber selbst für das Surrogat braucht man Surrogate: Kino für Theater und so ins einzelne. Ist der erhoffte Ameisenmensch der Zukunft nicht selbst ein Mensch-Surrogat? Blutloser als der Retorten-Homunkulus?

Schwer, vielleicht unmöglich ist die Rückkehr, wenn einmal die Bahn des Surrogates beschritten ist. Die Empfindung stumpft sich ab, wie tief man in den Surrogaten steckt. Wieviel schwerer kann der reiche Großstädter sein Wesen im Wohnhaus ausdrücken als der Bauer. Man lacht wohl über das Renaissancesurrogat der achtziger Jahre, aber drückte es nicht den leeren Prunk, die parvenü-

hafte Verlegenheit rechtschaffen aus? Und die heutige Bewegung, die mit deutscher Gründlichkeit alles Unechte ausschalten, einen soliden staatlichen Stil aus dem Handwerk entwickeln will, muß nicht auch sie teilhaft, ästhetisch, unstaatlich, ein respektables „Kunstgewerbe" bleiben? Denn sie ist nicht Ausdruck des Volksganzen. Sie ist Programm, nicht Gebärde, Schein, nicht Wesen, kurz — am Anspruch eines staatlichen Stiles gemessen — ein Surrogat. Technisch, vereins- und kongreßmäßig können nur Hilfsmittel erzeugt werden. Wirkliche Kunst hat erst eine Aufgabe, wenn aus der Staatmitte der heroische Geist in die Glieder bricht.

Wie unleibhaft und abstrakt steht man in gesetzloser, stilloser Zeit allen sinnlichen Erscheinungen gegenüber. Zwar der Gaumen kann noch die Surrogate der Nahrungsmittel erkennen. Aber für den Unterschied von Kunstwerk und Fabrikware, von Original und Übersetzung, von Stich und billiger Reproduktion, von gewachsenem Hausrat und konventionellem Prunk, von Wahrheit und Phrase sind die Sinne abgestumpft. Wer sich über die Natur der Surrogate belehren will, wird heute Beispiele entdecken, wo er nur hinblickt. Wir wollen mit einem Blick auf das großartigste der Surrogate, das Surrogat für das geistige Gesamtreich schließen, welches „Literatur" heißt.

Literatur wird genannt, was aus dem Kulturgeschehen als Schrift sich niederschlägt. Soweit ist sie nur ein Mittel, das Lebendige anzudeuten, zu bewahren und wieder wachzurufen. Wir meinen hier dagegen die Literatur als Gesinnung, als Selbstzweck, als Schattenleben neben der Wirklichkeit. In diesem Schattenreich wird das „literarische" Produkt seiner selbst willen, nicht als Bestandteile eines wirklichen Lebens gewertet.

Dichtung und Wissenschaft lehnen von sich aus diesen Mißbrauch ab, sie trennen sich von äußerer Wirklichkeit nur, um für sich selbst wirkliches Leben zu entfalten und so zur geltenden Wirklichkeit im Staatsganzen zu werden.

Erst vom Journalismus aus wird das Reich der Literatur verständlich. Ursprünglich ist auch die Tagesschriftstellerei und literarische Fehde nur Mittel und Waffe. Ulrich v. Hutten ist von der Surrogatliteratur geschieden, weil er mit dem Leibe kämpft, seinen Kopf wagt und die Schrift nur als scharfe Waffe seines Wesens nutzt. Das heißt mit Blut schreiben. Sobald aber einmal die literarische Atmosphäre entstanden ist, wird der echte Literat ein Doppelwesen. Er lebt als ehrsamer Bürger in der wirklichen Welt, als Literat in der Schattenwelt. In dieser Schattenwelt kann er alles spiegeln, spielen und prätendieren, Dichtung, Philosophie, Heldentum, ohne daß seine Bürgerexistenz und ihre Bequemlichkeit gefährdet wird. So gewinnt die Literatur „geistige Freiheit", indem sie auf Leibhaftigkeit verzichtet. Und doch ist sie nicht ganz unwirklich. Auch die dünnste Substanz der Literatur kann aus weiter Ausdehnung sich verdichten, die öffentliche Meinung beeinflussen, ein kräftiges Organ in der Presse schaffen. In dieser kann auch die schwächste Persönlichkeit Macht gewinnen, durch die wuchtige Maschine, die sie bedient.

In dies Reich der Literatur strömen alle geistigen Kräfte des modernen Staates — gern oder widerwillig — ein, werden ihres Blutes entleert, verfälscht. Jedes Ding, jeder Leib wird zum „Klischee" verblasen und jedes Klischee durch neue „Nuancen" wieder interessant gemacht[52].

Wir sahen in der Romantik seelische und geistige Spiegelung der Wirklichkeit, Sehnsucht nach Wirklichkeit. Aber diese Sehnsucht wenigstens ist echt und lebendig und selbst der Wille zum Staat kann in ihr sein. Literatur ist staatszerstörend, weil sie das Lebendig-Geistige verdrängt. Sie ist Spiegelung der Wirklichkeit ohne leibhaftes Streben, ein Spiegel, in dem selbst objektive Wahrheit unwahr, Schönes häßlich, Tat unfruchtbar wird, ein Resonanzboden des Individuums, das nichts will, als seine individualistische Resonanz hören.

Von der Philosophie der Aufklärung übernahm die Literatur die dialektische Rechthaberei. Der Instinkt der guten Sitte verbietet ebenso wie der der Disziplin diese Rechthaberei, denn es gehört nicht zum Wesen des richtigen Urteils, seine logischen Gründe immer an den Fingern aufzählen zu können. In der Literatur aber behält das leere Raisonnement, das instinktlose Denken, Belesenheit und Schreibgewandtheit recht.

Denken und Sprache sind so innig verwandt, daß es der Literatur leicht fällt, das Geistige vorzutäuschen. Man streitet heute über Weltanschauung — ist man aber sicher, nicht um literarische Schatten zu streiten?

Es ist die Ehre der Wissenschaft, der Literatur wesentlich entgegengesetzt zu sein und sie gering zu schätzen. Doch ist heute selbst der ernsthafte Forscher vor Literarisierung nicht gesichert. Gelehrte, die im Fach subtil gewissenhaft sind, glauben Dank des Vaterlandes zu verdienen, wenn sie in Kunst und Wissenschaft, Übersetzungen und „populären" Aufsätzen sich verantwortungslos auslassen. Man hat das Gefühl verloren, daß die wahrhafte Popularität erhabener ist als Kunst und Wissenschaft, daß sie diese umfaßt. Literatur und geistige Kultur wird verwechselt. Popularität in diesem literarischen Sinne freilich kann nicht genug verachtet werden.

Die Literatur, unproduktiv, verbrauchend, verzehrend, wie sie ist, ist immer neuer Reize und Stoffe bedürftig. Daher ist sie auf die Wissenschaft angewiesen, die systematisch ihren Stoff erweitert. Die wissenschaftähnliche Färbung ist für den modernen Literaten-Habitus charakteristisch. Nicht seelisch, sondern „psychologisch" tritt er an Kunst und Leben heran. Von Bedeutung ist diese Gesinnung, weil sie überall in die Gesellschaft eindringt. Es entbehrt nicht der Komik, Menschen, die im Leben kluges Urteil beweisen, über Goethe oder Gestalten der Dichtung mit den konventionellen Begriffen einer solchen Klischeemoral und -psychologie in dem ernsthaften Wahne

disputieren zu hören, als ob sie sich damit in hohe geistige Sphären begeben hätten.

Heute ist es schwer, den Unterschied von Dichtung und Literatur klar zu machen. Die „moderne Dichtung“ ist ja nur Literatur. Und schlimmer: der moderne Mensch kann Dichtung nur verdauen, wenn sie als Literatur angerichtet wird. Man zitiert nicht der Dichtung wegen, nicht einmal stofflich der ausgesprochenen Meinung wegen, sondern um mit literarischer Bildung zu spielen. Verpflichtung und Scham einem Kunstwerk gegenüber scheint unbekannt, man trivialisiert und prostituiert das Edelste um des intellektuellen Reizes einer Sekunde willen. Bedingungslose Ehrfurcht vor dem Kunstwerk gilt als schülerhaft, obwohl niemand sagen kann, welchen Wert klassische Kunst und Wissenschaft haben, wenn sie nicht eine verehrungswürdige Wirklichkeit heraufbeschwören. Welchen Ort schöner Kultur oder großer Erinnerung gibt es noch, der sicher wäre vor der literarischen Banalität des Baedecker-Touristen! Freilich, die literarische Gesinnung weiß nicht, was sie tut, sie kennt nicht, was sie zerstört — denn sie fühlt nicht, daß Schöpferisches nur in reiner Luft atmen kann.

Der Irrtum, daß Kunst moralisch wirken soll, braucht nicht erst abgelehnt zu werden. Das Kunstgebilde hat seinen Zweck in sich. Das Sein, die Kräfte des Menschen im Bilde auszudrücken, ist höchster Sinn, der einem anderen nicht dienen kann. Triebhaft, instinktiv verwirklicht der Künstler den geistigen Staat, aus dem auch das moralische Gesetz fließt, und die großen Dichter, die scharf den moralischen Zweck der Kunst ablehnten, sich ganz dem kirchlichen Zwange entzogen, nannten doch unter sich ihr Werk und ihre nationale Sendung: Religion.

Wer lange in verdorbener Luft atmet, spürt die Giftdünste nicht mehr. Es geht dem literarischen Menschen wie Midas: ihn hungert, aber was er berührt, wird zur Literatur. Plato und Eckehard liest man der schönen

Prosa wegen. Attische Tragödien, tragische Kultspiele sieht man im Zirkus, unfromm, neugierig, beschwatzend, zerschwatzend. Die Reize stumpfen sich, da dem literarisch Gebildeten nichts unerhört ist, rapide ab. Jede Saison braucht ihr bahnbrechendes Genie, immer Neues muß erschnüffelt werden, Privaterlebnis und Anekdote hat höheren Kurswert als das Werk selbst. Selbst der Instinkt der Jugendbewegung, der sich in Wanderungen diesem Geist entziehen wollte, muß gewaltsam literarisiert werden. Denn nicht nur im Gedruckten lebt und webt man literarisch: man redet, malt, komponiert, baut Literatur.

Literatur will Literatur bleiben, das ist ihre Feinheit, ihr Ehrgeiz, und sie würde eine Vermischung und Verwechslung mit der Wirklichkeit als ästhetische Roheit empfinden. Dichtung will Staat, will Fleisch werden. Nur der Literat kann — unverantwortlich, unterhaltungsbedürftig — in jedem Jahr, in jedem Buch, in jedem Gedicht eine neue Weltanschauung vertragen.

Groß ist heute die literarische Versuchung für den Jüngling, der die Kraft fühlt, im geistigen Staate mitzuwirken. Er hofft durch öffentliches Wort am Ganzen teilzunehmen und hält die Anerkennung — noch unbekannt mit dem literarischen Unwesen — für echte Zustimmung und lebendiges Mitgehen, nicht für verantwortungsloses, folgenloses Geschwätz. Er ist verloren, wenn je diese Anerkennung sein Bedürfnis wird. Davor gibt es nur eine Rettung: sich mit der Irrealität des abstrakten, allgemeinen Geistes abzufinden und nur aus dem Munde des leibhaften Führers Lob und Tadel gelten zu lassen.

Bildwerdung des geistigen Staates ist Kult: so war es noch die attische Tragödie. Daher kann das Theater ein Gradmesser für den leibhaften Geist sein und für den literarischen, selbst ein Symbol für das Geistsurrogat mit seinen technischen Hilfsmitteln. Gesetzt, die philologische

Wissenschaft, die geschmackvollste Regie und Schauspielkunst, die raffinierteste Bühnenmechanik und das große Kapital vereinigten sich zu einer so vollkommenen Wiedergabe, daß selbst ein alter Athener den Trug nicht gemerkt haben würde — fehlte nicht doch ein Etwas oder auch fast das Ganze: eben das attische Publikum. Es ist schon Literatur, daß das Publikum für Geld das Geistige haben will, unbeteiligt, kritisch, neugierig sich alle Zeiten und Stile vorspielen läßt, da doch ein echtes Schauspiel in Staat und Volksgemeinschaft verwurzelt ist. Um der Tragödie die erhabene leibhafte Gewalt zu verleihen, dazu bedarf es der Gläubigen, die Äschylus auf der Szene zerreißen wollten, weil er die Mysterien zu profanieren schien, der Bürger, die zornige Tränen um Milets Fall weinten und Athens glücklichsten Helden, der vom großen Sieg rückkehrend im Theater den Tragöden kränzte.

SCHLUSS

Wir sind heute nicht in dem glücklichen Stande, in dem die Erkenntnis von gut und schlecht, von ja und nein unserm Gewissen genugtut: wir müssen vor allem wissen, in welcher Welt wir liebend dienen und hassend kämpfen dürfen und an welcher Welt wir schweigend vorübergehen müssen, und noch keiner Zeit wurde die Entscheidung so schwer gemacht.

Wer die Norm, den Heros seines lebendigen Staates erkannt, wessen Liebe nicht durch Ichsucht gehemmt wird, dem ist das Maass für Schön und Häßlich gegeben und auch die Grenze gegen die Welt, mit der er sich nicht einlassen darf — aber eindeutig doch nur im geistigen Reich: wenn er, auf Romantik und Quietismus verzichtend, das Geistige lebendig auswirken, die Massen gestalten will, so sind ihm Zweifel und Bedenken nicht erspart. Fürchten wir doch selbst, diese Zweifel zu vermehren, indem wir das Geistige mit dem Stoff, mit Naturbeobachtung und -gesetz in Beziehung setzten.

Wir stehen mitten in der Katastrophe der „modernen Zivilisation“, von der der Weltkrieg nur ein Symptom war, und wir werden sie nicht aufhalten, ob wir nun deutschnationale Propaganda treiben oder unabhängige. Laues und feiges Friedensbedürfnis lügt sich um den Urteilsspruch herum, daß die europäische Menschheit ins Chaos zurückgeschlungen wird, wenn die zerstörerischen Kräfte hemmungslos weiterlaufen.

Liegt es aber in unserer Macht, in dieser raffenden Flut eine neue Feste, eine wachsende Schöpfung, einen wahren Staat unangreifbar zu errichten? Hängt der Geist dieses Planeten von unserer Willkür ab?

Das naturalistische Denken unterwirft sich dem dumpfen Abrollen, mag es nun das Chaos als notwendiges Ende beklagen oder in seltsamer Verwirrung gar das entseelte „stabile“ Maschinendasein herbeisehnen.

Wir leugnen nicht: Es ist schwer, wenn wir die Hochgebirge in Jahrtausenden ins Meer geschwemmt sehen, nicht auch eine notwendige Verflachung, Nivellierung der Menschheit zu befürchten, und wenn das geistige Auge die erkaltenden Gestirne erkennt, nicht an den Tod unseres Planeten zu glauben. Aber mag sich der Ewigkeitsgedanke nur im Aufglühen neuer Gestirne erfüllen, so wird der Ewigkeitssinn unseres persönlichen Daseins dadurch nicht gedemütigt. Fühlt doch der Held, daß er seine Persönlichkeit preisgibt in der rettenden Flucht, nicht im Opfertode. Wenn wir die schöpferische Flamme des Kosmos nur rein bewahren, so kann uns der Untergang seiner einzelnen Teile das Gefühl nicht verwirren. Diese Todesbereitschaft ist das Gegenteil der Gesinnung des après nous le déluge. Das mögliche Ende enthebt uns nicht der Verantwortung für den Wert der Gegenwart und der in ihr verheißenen Zukunft.

Verführt durch das Beispiel der Pflanze billigen manche nur das triebhafte Wachstum des Menschen und nennen sein geistiges Streben, seinen bewußten Willen eine Abirrung. Sie vergessen, daß Geist und Wille der Gestalt des Menschen so gemäß sind wie die Blüte der Pflanze, und daß der Mensch, auf sein Edelstes verzichtend, noch der Harmonie der Pflanze entbehrt und unter deren Wert hinabsinkt. Die Pflanze hat, in noch so engem Kreise, die gestaltende Kraft rund und voll in sich, sie beherrscht die Materie, während der Mensch, der sich dumpf dem äußeren Geschehen hingibt, sich der Materie unterwirft, an der gestaltenden Kraft zum Verräter wird.

Alles Wirkliche mag im letzten Sinne notwendig sein, aber auch Geist und Wille ist in dies Notwendige einbegriffen. Ist denn der Wille entwertet, weil er nicht beziehungslos im Raum der Wirklichkeit schwebt, Willkür nicht sich selbst gebiert, weil er mit tausend Wurzelfasern in unendliche Urwelten hinaufreicht? Das Bewußtsein, wie das All selbst nicht frei von Notwendigkeit zu sein,

kann die Lust des schaffenden Willens nur erhöhen, und, wenn die Welt reif ist, wird das Problem von Willkür und Notwendigkeit im Bewußtsein des Heros einen Sinn gewinnen, der mit üblichen Begriffen nichts gemein hat. Genug, daß wir aus dem Kalkul über das Weltgeschehen die menschliche Willkür, die freie Tat nicht ausscheiden dürfen.

Wenden wir aber den Blick ab von den ewig-schöpferischen Quellen und prüfen den begrenzten Boden, den das Geschick unserem Wirken und Leiden zuwies, so enthüllen die Forderungen des Tages und der Außenwelt ihre Schwierigkeiten und Widersprüche, die der romantische Träumer verschweigt. Denn die erlebte Idee der Staatsnorm gibt wohl das Ziel, aber nicht die Mittel zur Verwirklichung.

Die bewußte oder unbewußte Stellung zum vorhandenen Staat reißt unter den produktiven Menschen eine tiefere Kluft als „Politik", Religion und Bildung. Wir können zuerst zwei Gruppen scheiden. Die eine will den Staat auf der Grundlage des alten Lebensgefühles verbessern und vervollkommnen. Dahin dürften auch die meisten noch so radikalen Richtungen gehören, die im Grunde nichts anderes wollen, als den unteren Klassen das erringen, was die oberen gehabt haben. Wir fürchten, daß diese Wege bald in den allgemeinen Fortschritt münden und sich als Verfallstendenzen erweisen werden, wenn sie auch als revolutionäre Urkraft imponieren möchten.

Die zweite Gruppe erkennt die Autorität des Gegenwartstaates, wie er nun einmal ist, in seinen Grundzügen als Realität an, mit der nicht zu rechten ist. Von ihm empfängt sie Beruf und Rang, Lob und Tadel und würde es für romantisch oder anmaßend oder unvornehm halten, an seinem Wesen etwas ändern zu wollen. Dadurch ist ihre produktive Kraft fest und eng begrenzt, kann aber innerhalb dieses legitimen Kreises doch frei walten, weil sie im tieferen Sinne staatlich nicht interessiert ist, mag

sie sich nun persönlich-herrenmäßig entfalten, oder in der Wissenschaft oder einem andern Bezirk dienen.

Wer dagegen überzeugt ist, daß aus den tiefsten Schichten des Lebens der Staat als Ganzes, als neues Lebensgefühl der Gemeinschaft sich erneuern muß, wer hofft, daß unter der morschen Decke das Wunder neuer Schöpfung schon am Werke sei, ist durch einen unheilbaren Riß von diesen beiden Gruppen getrennt. Genauer gesagt, ist für ihn die fortschrittliche Gruppe die unbedingt verbotene Welt, während er oft in der erhaltenden den Sinn für Pflicht, für das Gemeinsame, den redlichen Verzicht auf alles Scheinhafte, Romantische, Literarische, Zersetzende anerkennt. Doch haben diese umgekehrt für die staatszeugende Kraft jener kein Verständnis; sie fühlen nicht, daß ihre eigenen Kräfte im tieferen Triebe des schöpferischen Geistes mitumfaßt sind. Es ist der Gegensatz wie zwischen Blättern und Blüten des Baumes. Die Blätter können den Sinn der Blüten nicht verstehen, verkommen doch wirklich die meisten Blüten fruchtlos, während die Blätter sich und den Baum erhalten. Erst wenn der Baum vermorscht, empfangen die Blüten den Zweck, indem sie mit dem jungen Baum auch die Blätter wiedererzeugen. So erklärt sich die entgegengesetzte Haltung staatlich-veranlagter Menschen: Wer den Staat für gesund hält, schneidet frische Triebe ab, um Säfte zu sparen; wer ihn für krank hält, fällt ihn, befördert die Zersetzung, um neuer Aussaat Licht und Luft zu gewähren.

Die Idee, deren Beruf ist, die Nation wieder mit Geist, mit Einem Geist zu füllen, den von Mechanisierung bedrohten Volkskörper zu beseelen, strebt ihrem Wesen nach zur Popularität. Wie niedrig ist der Sinn dieses Wortes im Zeitalter des Fortschrittes geworden! Was als Bodensatz bleibt, wenn alles Eigene, Distanzierte, Produktive, Hohe aus dem Volksganzen scheidet, wird als populär empfunden. Die Mußestunden zwischen Geschäft und

Forschung sollen dienen, nebenher durch Literatur, Presse, Propaganda den Sinn des Volkes zu wandeln, das höchste Werk der Menschheit zu wirken: eine große Nation.

Popularität im großen Sinne ist erhaben über alle bewunderte Einzelleistung, monumental gegenüber dem Raffinierten. Auf rätselhaftem Wachstum, unbewußtem Dienst geheimer Gesetze baut sie sich auf durch bewußte Tat, erbarmungsloses Einschmelzen und Ausroden. Wenn eine Nation zu solchem Leben aufblüht, zum Staat, schöpferisch in allen Auswirkungen, beglückt auch in großen innern Spannungen, so erfüllt sich in ihr der Sinn von Äonen. Solches Volkstum kann nicht der dumpfgemeinsame Geist der Masse sein, es kann rein, vollbewußt nur in der Lebensfülle der staatbildenden Mitte ruhen und von ihr in alle Stufen und Distanzen der weiteren Kreise ausstrahlen. Solche Popularität ist heroisch.

Wer das geheime Gesetz ahnt, die Wärme des wachsenden Lebens spürt, wird dafür an Kraft und Liebe nicht genug hinzugeben glauben, aber an Intellektualisierung und Rationalisierung viel lieber zuwenig tun als zuviel. Es ist das Wesen des Intellektes, die instinktiven Vorgänge ebenso verwirren wie leiten zu können. Birgt man doch den treibenden Keim in der Erde und gönnt der Seele des reifenden Kindes das Dunkel.

So beanspruchen zwei nicht leicht vereinbare Aufgaben jeden, der sich nicht richtungslos und würdelos dem Zeitgeist hingibt. Die leitende ist das Bild des Schönen Lebens, das jeder als Heiliges Maass in sich trägt, verworren so lange noch, bis endlich ein Heros es versinnlicht. Die andere Aufgabe ist dienend: sie bereitet Stoff und Mittel, sie grenzt den Raum ab.

Der Utilist und Positivist, der „moderne praktische“ Mensch findet seine Gesetze, das Gesetz einer bloßen Animalität ganz in dieser zweiten stofflichen Aufgabe. Das Schöne ist ihm sinnlose, oder doch erst aus utilistischen

Zwecken zu rechtfertigende Beigabe: sexueller Reiz, Erholung oder das „lindernde Öl des Weltmaschinenprozesses". Umgekehrt verfällt der geistige Mensch leicht der Lockung, diese stoffliche Welt der Zwecke gänzlich zu vernachlässigen. Das gegenseitige Verhältnis dieser Aufgaben aufzuklären ist eine wesentliche Forderung an diese Bücher.

Der Stoff des Schönen Lebens ist das edle Blut, die Rasse, und sie ist unendlich wichtiger als Wirtschaftsmechanismen, Parteiinteressen, Fortschritt und alle abstrakten „Ideale". Endlich dämmert diese Erkenntnis an vielen Stellen, daß es auf den Menschen selbst ankomme, nicht auf den „Vertreter" von „Weltanschauungen" und Abstraktionen. Das ist das Kainszeichen der Brudermörder, daß sie den Menschen — den Menschen selbst, nicht einen oder viele Menschen — fremden, „transzendenten" Zwecken aufopfern. Mag wahr sein, daß der Zweck die Mittel heiligt — was anderes sollte die indifferenten Mittel heiligen — aber es ist Wahnsinn und Lüge, wenn man mit verderbten Mitteln das Edle erzeugen will und aus häßlichem Leben das Schöne erblühen soll. Und das ist das Ende des großen Fortschrittsalters: Unter Aufpeitschung niederster Bestialität, ja hinter dem Auswurf der Menschheit als Stoßtrupp will man höchste, romantische Ideale verwirklichen und umgekehrt mißbraucht man die Reste der geistigen Werte, um selbstsüchtige Zwecke zu erreichen.

In diesem Wirrwarr entscheidet sich der gesunde Instinkt unfehlbar für das Edle in Persönlichkeit und Blut, und lacht über Interessengemeinschaften und Parteizugehörigkeit. Verhängnisvoll müßte aber der Wahn des geistigen Menschen sein, das Blut, weil es dem Bildner des Staates nur Stoff sein darf, sei darum auch unerschöpflicher und relativ wertloser Stoff, für den zu sorgen nicht lohne. Diese Frage wird nicht durch den reinen Geist, sondern durch Naturkunde entschieden und die sagt uns,

daß aussterbende Rassenlinien unersetzlich sind. Damit wird nicht der Kampf der Rassen oder der Krieg der Nationen gefordert, denn so sehr wir auch deren naturgegebene Wertunterschiede anerkennen, so sehen wir auch nicht das mindeste Bedürfnis, irgendeine dieser Rassen, und wären es die Pygmäen Innerafrikas, auf dem unheiligen Altare utilistischer Religion zu opfern. Verschiedenheit der Rassen bedeutet an sich einen Wert, und der Krieg sollte eigene Geltung und Erfüllung der Sendung, selbst fruchtbare Verbindung mit der „feindlichen" Rasse (wie es oft geschah!), nicht deren Ausrottung bezwecken. Hier gilt es vielmehr den Wettkampf zwischen edlen und gemeinen Rassenlinien innerhalb der Nationen, den Kampf gegen die Rassenverschlechterung. Weite Waldgebiete, ganze Tiergattungen hat die Willkür des Menschen ausgerottet: um so unwürdiger, wenn der Mensch die züchterische Reinhaltung der eigenen Rasse müde ablehnt. Bei uns steht die Entscheidung, ob heroisches Menschentum oder Gesindelhaftigkeit sich durchsetzt, ob unsere Erde adlig geordnet wird oder die Ameisenmenschen überwuchern.

Aus diesem Punkte entspringen die Zweifel im Bereich der „stofflichen" Aufgabe. Welche Mittel im Dienst der Rasse sind uns erlaubt? Muß alles Tun sich von oben und innen, von der Idee aus bewegen, oder auch von unten und außen, den stoffbedingten Realitäten? — Das Samenkorn enthält das künftige Wesen als Anlage, aber der dienende Wille vertraut nicht allein diesem geheimen Gesetz, er pflügt den Boden, pflegt das Gewächs, und der echte Künstler kümmert sich sorglich um die Eigenschaften des Marmors oder der Farbmittel. Wer das Geistige will und die Naturbedingungen des Leibes geringschätzt, ist ein Romantiker oder ein Scharlatan. Das Gesetz bleibt, daß ein neues Schöpferisches sich nicht mit Kräften und Tendenzen einer sterbenden oder fortschrittlichen Welt, weder in Liebe noch in Kampf, einlassen

darf, aber als Masse, die bedrohen, als Stoff, aus dem geschöpft werden kann, darf diese Umgebung nicht einfach negiert werden. Aus hergebrachten und eingereihten Kräften kann die Erneuung nicht kommen, doch wissen wir, daß gerade das deutsche Volk noch ungestalte schöpferische Kräfte im Innern bewahrt. Ob wir den Verfall der alten, uns schon fremden Form, beschleunigt oder verlangsamt wünschen sollen, oder an welcher Stelle wir dem Rad in die Speichen greifen sollen, darüber ist hier noch nichts zu sagen. Wir sehen nur, daß die freiwerdenden Stoffe feindlich oder dienend in den Bereich eines neuen Gebildes dringen können, und es dürfte heute schwer sein, mehr zu sagen als: in Bereitschaft sein!

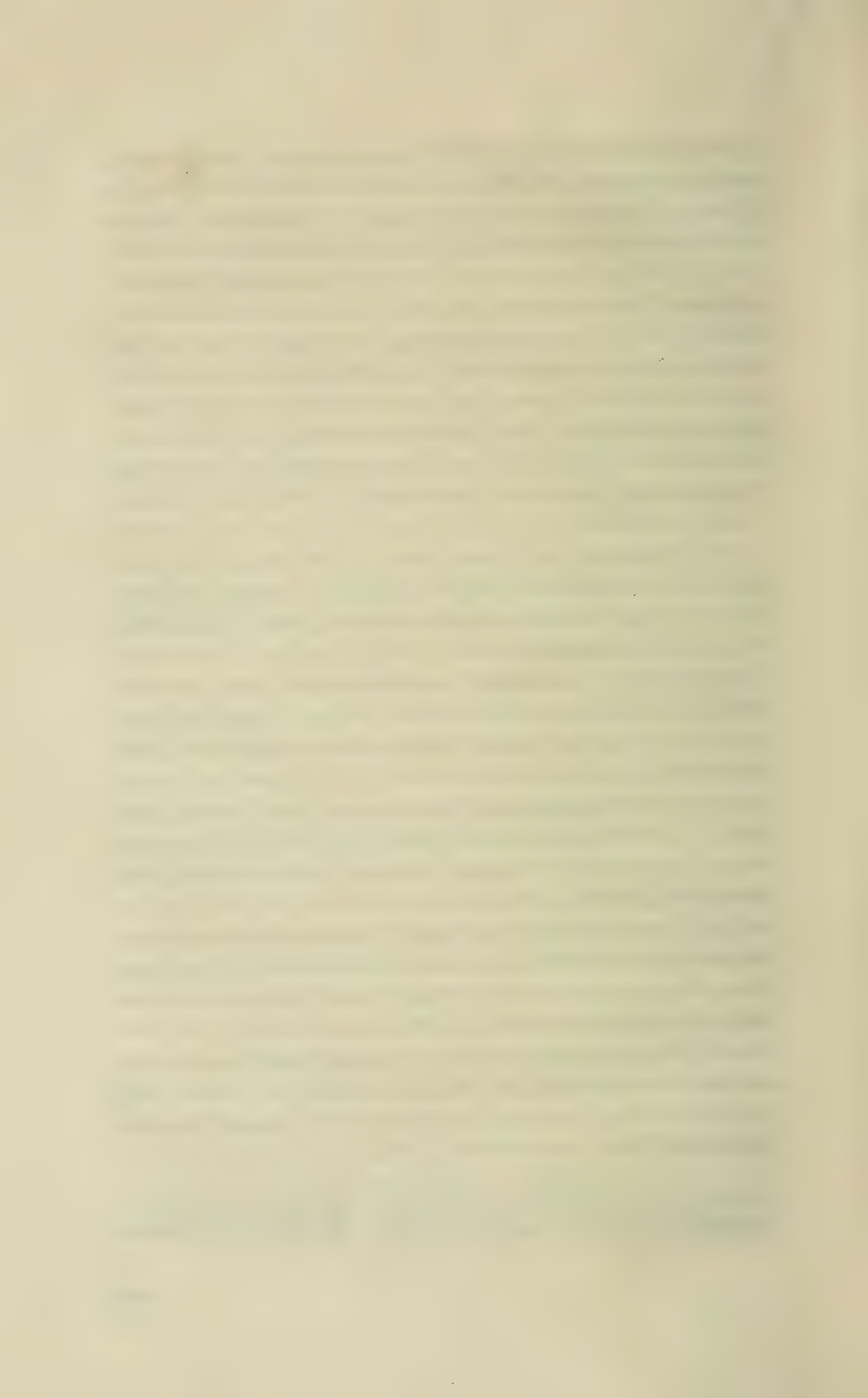
Ist der Raum geöffnet, der Stoff erwählt, so bleibt dem kritischen Verstande über die leitende Aufgabe, die Erfüllung des Schönen Lebens nichts zu sagen. Dann ziemt es zu harren, bis es der schöpferischen Kraft gefällt, Mensch zu werden. Doch vertrauen wir, daß die Sehnsucht, die den Wurzelboden einer Nation erschüttert, schon als Wirkung dieser Kraft zu deuten ist, und wenn die Sterne günstig stehen, so braucht die Erfüllung wohl die Zeit ihres organischen Wachstums, aber dies mißt nicht nach Jahrtausenden oder Jahrhunderten, sondern nach Menschenaltern, an die es gebunden ist. In Perserkriegen, Kreuzzügen und Frührenaissance erlebte die Erde ein stürmisches Aufblühen, ehe es Buchpresse, Eisenbahn und Telegraph gab. Wenn überall Freundschaft den Boden lockert, geistiger Eros die Jünglinge empfangend und schenkend bindet, daß von Stufe zu Stufe sich die Blicke auf die Mitte, die gestaltende Norm wenden und von ihr wieder das neue Feuer von Stufe zu Stufe überspringt, so kann die Wiedergeburt hereinbrechen, wie plötzlich der Seewind alle Segel des Schiffes zugleich schwellt.

Niemals aber war der Knospe schöpferischen Lebens eine Popularität gefährlicher als die heutige in ihrer

hastigen Reizbegierde und hemmungslosen Vermischung. Sie kann nicht fühlen, ob ein neuer Geist schützender Dämme, nährenden Dunkels bedarf. Unmöglich kann er in entweihter Sprache, gar in moderner Literatur reden. Was sagbar und denkbar ist, ist heute gesagt und gedacht: nur aus Tiefen des unbewußten Lebens kann das Neue aufsteigen in Gebärde, Haltung, Gebilde. Mag der Begriffsmensch klagen, daß d i e s e Sprache schwer verständlich und nicht erlernbar sei — jede andere bleibt teilhaft, abstrakt, fruchtlos. Im Heros verleiblicht sich die Norm, sein Wesen spricht sich im Staat aus und alle Bereitung des geistigen Staates ist dichterischer Traum und prophetische Auflockerung.

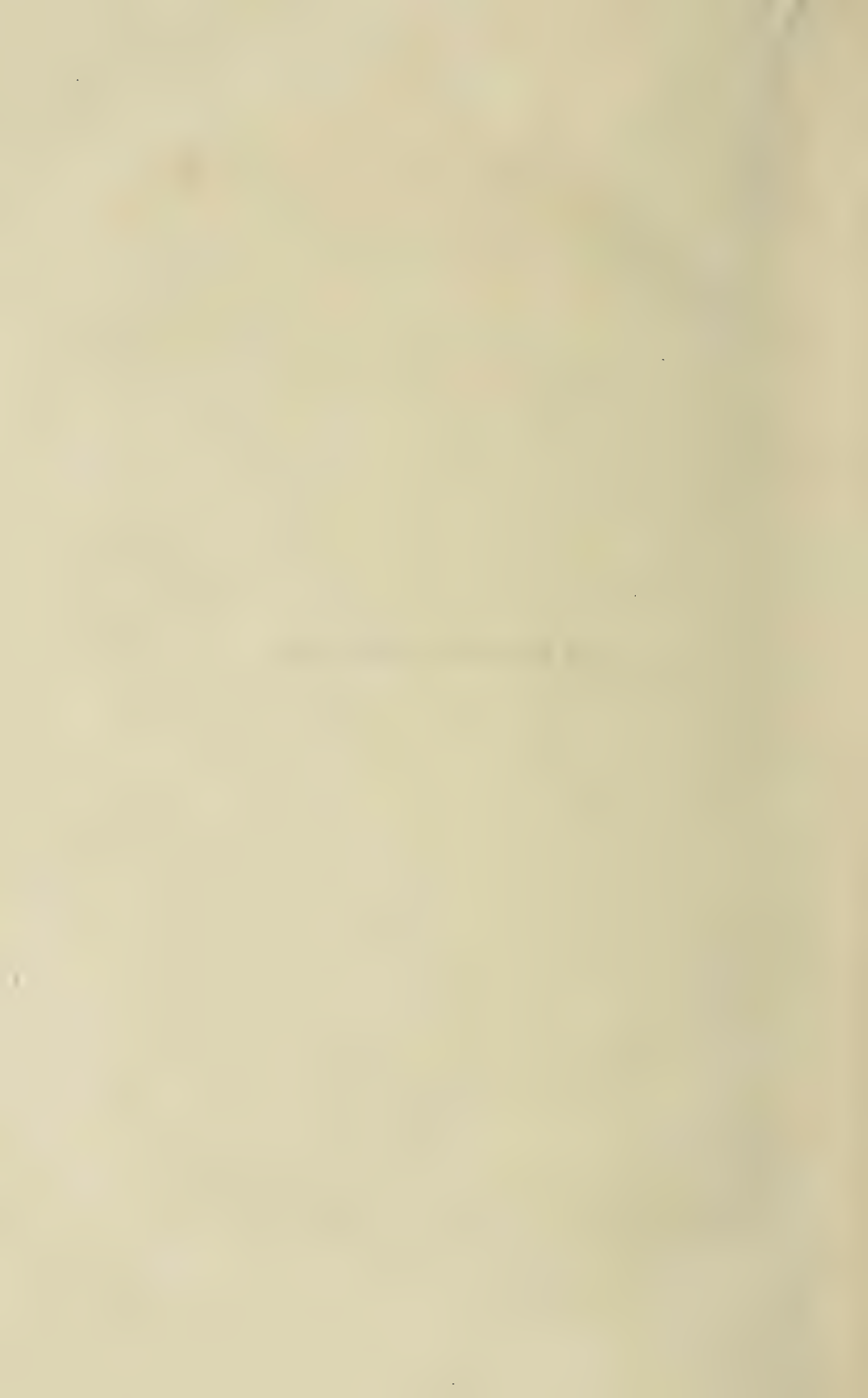
Der Dichtung und Kunst, nicht der Wissenschaft steht es zu, ein lebendiges Bild der Norm zu wirken. Unsere Untersuchung mußte sich bescheiden, den Unterschied zwischen Wirklichkeit und Abstraktion, Leiblichkeit und Zerspaltenheit, zwischen staatbildenden und staatzersetzenden Kräften aufzuweisen. Genug, wenn sie lehrt, daß eine heilige Grenze sei, welche die menschlichen Triebe und Kräfte in einen geschlossenen Kreis bannen muß, und daß wir dem Chaos anheimfallen, wenn diese Kräfte geradlinig, grenzenlos aus dem Kreise herausbrechen, sei es in der Richtung des Idealismus oder des Stoffes oder irgendeines Trugbildes. Wenn wir uns vor der Erkenntnis beugen, daß in der uns gültigen Welt das Göttliche nicht anders als im Leiblichen sich rein offenbaren kann, wenn unser Denken selbst die Grenze des Denkens weist, so wird allmählich an Stelle begrifflichen Spielens und sklavischen Arbeitens die sinnliche Empfindung für echt und unecht, für ursprünglich und abgeleitet, für schön und häßlich wiedererwachen, der Raum sich reinigen und bereiten für Empfängnis neuen Lebens

BIS SICH VERKLEBUNG DER AUGEN EUCH LÖST UND IHR MERKET:
ZAUBER DES DINGS — UND DES LEIBES · DER GÖTTLICHEN NORM.





ANMERKUNGEN



1 (S. 10). Vgl. Vallentin: Napoleon. 1921 bei Bondi.

2 (S. 12). Ich folge dem lässigen Sprachgebrauch, Werte zugleich für Güter zu setzen, da Mißverständnisse nicht zu befürchten sind.

3 (S. 15). Norm und Entartung des Menschen. Abschn. 30.

4 (S. 15). Auch eine auf das Wesentliche gerichtete Geschichtsbetrachtung führt zu dieser Erkenntnis. Ranke sagt: „Denn nicht mit der Länge der Zeit pflegen sich die Dinge neu zu gestalten; alles entspringt *in den Momenten* großer Krisen."

5 (S. 20). Es handelt sich hier um ein Problem, das im Lauf der Zeit immer wieder aufgetaucht ist. Höchst wirksam kam dieser Gegensatz in der Reformation zum Ausdruck. Luthers Hauptgedanke war es, für den Wert des Glaubens, also den aktuellen Wert gegenüber den äußeren Werken, die im Ablaßhandel fast bis zu karikierter Übertreibung als Traditionswerte aufgefaßt wurden, sich einzusetzen. Daß diese Gesinnung doch auch eine gewisse Gefahr in sich barg, das *private seelische Erlebnis* gegenüber der fruchtbaren objektiven Tat zu überschätzen, hat die Folgezeit gelehrt.

6 (S. 23). Wir lehnen also Schopenhauers und Bergsons Anschauung ab, die den Intellekt scharf und prinzipiell vom instinktiven Leben trennen. Wohl kann der Intellekt bloßes Mittel des seelischen Lebens sein, er kann aber auch seine inhärente Blüte und Verzweigung sein. Es ist wesentliche Eigenschaft der normalen menschlichen Seele, daß sie sich geistig entfalten will.

7 (S. 25). Das Mißverständnis der modernen Wissenschaft, „Philosophie" in Platonischen Dialogen einfach der Wissenschaft gleichzusetzen, ist erstaunlich. Das Gastmahl, in dem „philosophisch" fast synonym mit „erotisch" gebraucht wird, läßt nicht den mindesten Zweifel bestehen, daß Plato unter Philosophie eine volle leidenschaftliche Lebensgesinnung und -form verstanden hat, und sein ganzes Werk trägt diesen Charakter.

8 (S. 27). Man lese nur bei Xenophon das anmutige Gespräch zwischen Sokrates und der Hetäre, in dem er auch diese zu einer reineren Erkenntnis der Vorteile ihres Gewerbes heraufführt.

9 (S. 29). Vielleicht würde eine weitere Untersuchung ergeben, daß Plato immer wieder in den Knospungen geistiger Staatsbildungen auflebte, während die Doktrin des Aristoteles viel mehr in der geistigen Gliederung und Ordnung schon reifer Kultgemeinschaften und Kulturkreise ihre Kraft bewies.

10 (S. 32). Widerlegt ist es als alltägliches Geschehen, es ist also nicht praktisch anwendbar als künstliches Mittel der Züchtung, aber es könnte doch unter besonderen Umständen bei Entstehung der Arten mitgewirkt haben.

11 (S. 33). Auch die entschiedensten Mechanisten vermeiden für die Variationen nicht den Ausdruck „schöpferisch".

12 (S. 35). Man tut der Entwicklungsgeschichte unrecht, wenn man ihre Berechtigung nur auf Grund ihrer Erklärung der fertigen Zustände nachweist, denn sie hat ihren Erkenntniswert in sich selbst. Die so vielfach nachgesprochene Behauptung, daß die Kenntnis der Entwicklung zum Verständnis des Fertigen notwendig sei, ist unbegründet. Allerdings können Embryologie, vergleichende Sprachwissenschaft usw. manche Einzelheiten erklären, besonders die Rudimente, also gerade das Nebensächliche. Das Wesentliche bedarf nicht des Nachweises einer „historischen Berechtigung". Es ist Selbsttäuschung, wenn man bestreitet, ohne diese Entwicklungswissenschaften ein glänzender Anatom, Redner, Jurist und Staatsmann sein zu können. Tatsächlich geht wohl auch immer die Erkenntnis des Fertigen der Erkenntnis seiner Entwicklung voraus.

13 (S. 42). Mach und Avenarius haben nicht nur das Denken selbst, sondern sogar die Logik und Mathematik an sich mechanistisch durch „Denk-Ökonomik" erklären

wollen. Husserl hat diese unglücklichen Versuche für immer erledigt (logische Untersuchungen).

14 (S. 46). Die Assoziationspsychologie konstruiert alles sehr einfach. Reizungen gewisser Hirnteilchen entsprechen Empfindungen; Empfindungen und Vorstellungen laufen also dem mechanischen Prozeß parallel. Wie entsteht aber Gefühl und Wille? Jede Empfindung hat auch ihren begleitenden Gefühlston, und diese Töne setzen Gefühl und Wille zusammen. Also eigentlich eine dritte Parallele.

15 (S. 49). Also ist die monistenbündlerische Religionsverfolgung in Ostwalds Philosophie nicht im geringsten begründet; diese öffnet vielmehr selbst dem Spiritismus die Tür. Ostwald macht sich über die Theologen lustig, die ihn bei seinem ersten Auftreten zum Ehrendoktor vorschlugen. Deren Irrtum wäre gar nicht so groß gewesen, wenn Ostwald nur die Konsequenzen seiner Ideen selbst begriffen hätte.

16 (S. 50). „Das Gebiet des Naturbegriffs unter der einen und das des Freiheitsbegriffs unter der andern Gesetzgebung, sind gegen allen wechselseitigen Einfluß, den sie für sich (ein jedes nach seinen Grundgesetzen) aufeinander haben könnten, durch die große Kluft, welche das Übersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert; der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Natur; der Naturbegriff ebensowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit: und es ist insofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem andern hinüberzuschlagen“ (Kr. d. U. LIII). „Aber das Prinzip: Alles, was wir als zu dieser Natur (phaenomenon) gehörig und als Produkt derselben annehmen, auch nach mechanischen Gesetzen mit ihr verknüpft denken zu müssen, bleibt nichtsdestoweniger in seiner Kraft, weil ohne diese Art von Kausalität organisierte Wesen, als Zwecke der Natur, doch keine Naturprodukte sein würden“ (Kr. d. U. 2. Original-Aufl. 374 f.).

17 (S. 60). Die „psychologistischen" Erklärungen — von den mechanistischen ganz zu schweigen — die eine allmähliche Entwicklung der Erkenntnis fremden Lebens, fremden Bewußtseins aus einzelnen Empfindungen denkbar machen sollen, sind durch Husserl und Scheler widerlegt. Vgl. besonders Schelers Arbeit über die Sympathiegefühle, Halle, bei Niemeyer 1913.

18 (S. 61). Ein klärendes Beispiel für das fehlerhafte Springen aus einer Dimension in die andere gibt uns die Arithmetik. Die Zahl abstrahiert von den Dimensionen, aber sie dient zum formelhaften Symbol für beliebig viel Dimensionen in der Potenzrechnung. 2^3 ist das Symbol eines Würfels. $(1/2)^3 = 1/8$; folgt etwa daraus, daß ein Würfel von ½ cm Seitenlänge nur ¼ so groß ist als seine eigene Kante?! Man sieht hieraus, daß wir nur aus der apriorischen dreidimensionalen Anschauung ablesen können, wo wir die Zahlengesetze auf sie anwenden können, wo nicht. Die Mechanisten aber wollen die Kritik aus der apriorischen „fünfdimensionalen" Anschauung nicht gegenüber den „dreidimensionalen" Gesetzen gelten lassen.

19 (S. 69). Vom Mechanismus wenigstens sollten wir keinen Widerspruch zu befürchten haben — er lebt ja von dem Axiom, daß man möglichst wenig Prinzipien zur Erklärung heranziehen muß.

20 (S. 72). Dieser Einwand trifft viel stärker noch die Lehre Fechners.

21 (S. 75). Bekanntlich hat die Idee einer Bewegung der Erde um die Sonne schon im Altertum bestanden, aber sie wurde verworfen, weil man mit Recht sagte, daß man unter ihrer Voraussetzung Verschiebungen unter den Fixsternen wahrnehmen müsse. Diese Verschiebungen sind der ungeheuren Entfernung wegen aber so winzig, daß erst die moderne astronomische Technik sie nachweisen konnte. Ebenso wäre nun denkbar, daß die produktiven Veränderungen in der anorganischen Natur so ungeheuer langsam sind, daß sie durch chemische und physikalische

Experimente nicht nachweisbar sind. Erkennbar sind sie erst bei Betrachtung des kosmischen Geschehens in gewaltigen Zeiträumen.

22 (S. 85). Gerade in Zeiten, wo das Denken noch sinnlich ist und ihm doch ganz neue Räume des Geistes sich öffnen, zeigt sich bei Dichtern die plastische Gewalt, das anscheinend Abstrakteste noch vollkommen sinnlich zu erkennen, besonders stark. Dem modernen abstrakten Denken erscheinen derartige Bilder, die in Wirklichkeit Ausdruck dichtester Phantasie sind, als trockene Allegorie (die attischen Tragiker, Dante, auch Shakespeare).

23 (S. 85). Ein unlösbarer Widerspruch liegt darin, daß die Idee zugleich Bild und Kraft ist. Plato hat darum im Timäos die produktive Kraft getrennt in den Schöpfer und die Ideen, nach denen er die reale Welt schuf. Es lohnt nicht zu streiten, ob dies Bild ihm Gleichnis oder Wahrheit gewesen ist, denn uns ist in dieser Sphäre die Wahrheit nur als Gleichnis gegeben. Diese Umformungen und Widersprüche in der Ideenlehre beweisen nur um so mehr, daß Plato nicht von einer solchen Abstraktion ausging, wie sie heute als Idee verstanden wird. Er trat immer wieder von einer anderen Seite an die dichteste Wirklichkeit, an die Idee heran. Formal ist die Aufgabe unlösbar, weil die Wirklichkeit erkennen heißt, sie als Objekt dem Subjekt entgegensetzen. Volle Wirklichkeit ist aber nur das, was Subjekt und Objekt gleichzeitig umfaßt. Darum werden wir den vollsten Ausdruck der Wirklichkeitserkenntnis nicht bei dem schärfsten Verstande, sondern bei dem Menschen der größten Produktivität suchen.

24 (S. 91). So enthält die Idee der Tanne nicht die Form, welche übrigbleibt, wenn wir alle individuellen Eigenschaften abziehen. Denn es gehört zum Wesen der Tanne auch, unter verschiedenen Verhältnissen verschieden zu wachsen. Rubens hatte die Idee des menschlichen Körpers, darum konnte er ihn in vielen Stellungen

malen, die er niemals beobachtet hatte. Ganz zu schweigen von der geistigen Haltung des Menschen, die der Dichter aus der Idee des Menschen entfaltet, ehe sie jemals äußeres Erlebnis war.

25 (S. 106). Vgl. Anm. 17 (S. 238).

26 (S. 107). Kant biegt dann allerdings diese Möglichkeit mehr nach der Art der Vorstellung um, die wir uns von den Sinnesqualitäten machen, also in bezug auf die äußere Welt skeptisch, und vergleicht sie einem Präformationssystem. Ich muß aber zugeben, daß ich über die Auffassung dieses Absatzes nicht ins Klare gekommen bin.

27 (S. 107). Kritik d. pr. V., 2. Original-Ausg. S. 95f.

28 (S. 111). Es wird mir eingewendet werden (wenn man die schöpferische Kraft als einen „Begriff" auffaßt, welcher die ganze Welt „erklären" soll), daß in diesen Begriff wie in einen Koffer alles das hineingepackt sei, was man nachher herausnehmen wolle. Dies Bild mag so unpassend nicht sein. Ich halte diese Methode aber immer noch für besser, als sich darauf zu kaprizieren, aus einem leeren Koffer immer das gleiche Nichts herauszuholen.

Die schöpferische Kraft hat von den modernen Philosophen wohl keiner glänzender ans Licht des Bewußtseins geführt als Bergson. Trotzdem können wir uns seiner Anschauung nicht anschließen, die in einem romantischen Dualismus das Werden preist und das Sein verkennt. Sie ist eine Auflösung des Gesetzes, der klassischen Gestaltung. Vgl. Ernst Gundolf: Die Philosophie Henri Bergsons. Jahrbuch für die geistige Bewegung, 1912.

Mit Minkowski und Einstein, deren vierte Dimension ganz der Rechnung und Abstraktion, gar nicht der Welt-„Anschauung" dient, hat meine Theorie, was wohl überflüssig zu bemerken, nicht das geringste zu tun. Der Gedanke der vier und fünf Dimensionen kam mir im Anschluß an das Studium von Bergson. Erst von hier ausgehend, werde ich mit der Relativitätstheorie und der

Tatsache bekannt, daß noch viel früher die Zeit als IV. Dimension aufgefaßt war.

29 (S. 117). Da man nach jener abstrakten Plus-Minus-Theorie, welche männlich und weiblich, aber nicht menschlich kennt, das Übergeschlechtliche, Ganz-Menschliche beim Manne als ein Plus von Weiblichkeit berechnen kann, so bleibe es solchen Sexualtheoretikern unbenommen, das geistige Heroentum als Feminismus als Symptom der Entartung zu deuten.

30 (S. 135). Vgl. Heinrich Friedemann. Platon. Blätter für die Kunst. Berlin 1914.

31 (S. 138). Demgemäß verfährt Plato in seinem Staat und seinen Gesetzen so streng gegen die Tragödie, weil er im Staatsleben selbst die höchste Tragödie verwirklichen will!

32 (S. 140). Diesen Sinn dürfen wir doch dem Mythos von der Schindung des Marsyas in der bekannten Fassung beilegen. Die Musik des Marsyas bedeutet hier keine dionysische Urkunst, sondern individualistischen Abfall von der Kultur; das wird darin bekundet, daß Marsyas auf der von Athene fortgeworfenen Flöte spielt.

33 (S. 155). Mit dem gleichen Recht könnte man sagen, die „Mausheit" habe die Erkenntnis einer Stadt, wenn jede Maus einen Keller kennt.

34 (S. 156). Alle diese Disziplinen müssen bis zum Ende durchgeführt auf die Natur des Menschen fundiert sein, also mit der Psychologie verwandt sein. Wenn man nun gar die Psychologie von der Naturwissenschaft aussondern will, so ist dies an sich unberechtigt, wenn es auch wegen der engen und notwendigen Verknüpfung mit der Philosophie zweckmäßig sein mag.

35 (S. 157). So war es ganz in der Ordnung, daß Darwin, als er den Schöpfungsprozeß darzustellen unternahm, von dem historischen Prinzip, der Entwicklung, ausging; die so gewonnene anschauliche, adäquate Vorstellung wollte er dann soweit als möglich mechanistisch durch die

Auslese und Palingenese erklären. Und es ist wieder in der Ordnung, daß die strenger naturwissenschaftliche neue Vererbungslehre gerade die Voraussetzungen dieser mechanistischen Erklärung widerlegt hat. Glänzender kann nicht bewiesen werden, daß die Naturwissenschaft das Schöpferische in Rechnung stellen muß, aber nicht erklären kann. Denn die Gesetze sind im Schöpferischen enthalten wie die Elemente im Leibe, ohne jemals dessen Leben erklären zu können.

So ist Darwin fortwirkend und lebendig durch sein großes anschauliches (historisches) Bild des lebendigen Schöpfungsprozesses der Arten, aber nicht durch „exakte" Naturwissenschaft.

36 (S. 158). Goethes italienische Reise wird als Beispiel objektiver Darstellung betrachtet. Aber wenn Goethe das Objekt gibt, so gibt er in ihm doch die gestaltende Kraft der Natur und den eigenen Trieb, sich selbst und seiner Nation die Bahn zu öffnen.

37 (S. 175). Das Bestreben, oder wohl richtiger der Zwang, die wissenschaftliche Spiegelung eines Dinges und Leibes an dessen Stelle selbst zu setzen, ist charakteristisch für die moderne Sprache. Es gibt nicht physische, natürliche Eigenschaften, sondern physikalische, physiologische; nicht krankhafte, sondern pathologische; nicht psychische, sondern psychologische; nicht vitale, sondern biologische; nicht schöne, sondern ästhetische.

38 (S. 176). Die gleiche Tendenz hat Aristoteles, wenn er in seinem Staat alle freie Verantwortlichkeit möglichst durch Gesetze binden will.

39 (S. 177). Damit man hierin nicht ein romantisches Vorurteil gegen die Presse sehe, verweise ich auf das nach Luthers Tode ausgebrochene protestantische Gezänk, welches für die Weiterentwicklung des Deutschen Reiches so verderbliche Wirkung zeitigte. Es war nach Ranke „vielleicht der erste große Mißbrauch der Presse, die schon damals eine unwiderstehliche Macht entwickelte".

40 (S. 178). Vgl. Gundolf. Wesen und Beziehung. Jahrbuch für die geistige Bewegung, 1911.

41 (S. 183). In naiver Offenheit zeigt das Wesen eines literarischen Börsenberichtes der „Literarische Ratgeber" von Avenarius, wie denn überhaupt der „Kunstwart" eine Illustration zu dem Zitat von Burckhardt (S. 212) liefert.

42 (S. 185). Die Frage, ob man humanistische Bildung abschaffen sollte, ist nicht mehr aktuell, da man heute nur fragen kann, ob man sie von neuem einführen soll.

43 (S. 186). Schon wendet man heute gegen eine geistige Bildung ein, daß im Kriege sich der praktische Menschentypus besser bewähre. Allerdings ist es nur eine analytische Erklärung, daß im Praktischen der Praktische sich bewährte. Man sollte aber doch auch fragen, ob die ungeheure Anstrengung des Krieges sich lohnt, wenn nicht ein geistiger Selbstwert da ist, dem sie dient.

44 (S. 191). Vgl. meinen Aufsatz „Romantisch und Dionysisch". Jahrbuch für die geistige Bewegung, 1911 und 1912.

45 (S. 195). Ich verkenne keineswegs ein gewisses Bedenken, nach dem Grundgefühl solcher Werke zu fragen, selbst dann, wenn man sich aller Schnüffelei im Privatleben enthält und sich nur auf das bezieht, was im veröffentlichten Werke offenkundig geworden ist. Sichtlich kann man Lehre und Lebensgefühl von Kant in eine gewisse Analogie zur psychischen Entartung setzen. Es ist aber der Sinn unserer Nebeneinanderstellung, daß der staatliche Verfall, also der Mangel an Zweck, geistig ähnlich auf den einzelnen wirken kann, wie die individuelle Entartung. Der Große kann das Lebensgefühl seiner Zeit und damit deren Verfallsgeist stark zum Ausdruck bringen, weil er die wirkenden Kräfte zusammenfaßt. Aber die Tendenz dieses Buches geht besonders dahin, Entartung und Verfall gerade durch analoge Betrachtung nur um so strenger zu scheiden und nicht, wie es in

Geschichte und Naturwissenschaft üblich ist, beliebig eins fürs andre zu setzen. Ich lehne es also ausdrücklich ab, an Kant etwas „Degeneriertes“, Psychopathisches zu suchen.

46 (S. 201). Das absolute Subjekt der reinen Erkenntnis ist, weil es von allem Seelischen, Persönlichen befreit ist, allgemein gültig, also im üblichen Sinne objektiv. Eine Warnung, wie irreführend die Worte subjektiv und objektiv sind.

47 (S. 205). Dem Wahn, daß diese ökonomischen, den modernen Verhältnissen angepaßten Menschen auch im Geistesstaat wertvoll oder auch nur nützlich sein müssen, halten wir entgegen: Karl Wolfskehl „Weltanschauung des Jahrbuchs“ (Jahrbuch für die geistige Bewegung, 1911). Ich führe daraus ein Zitat von Jakob Burckhardt um das Jahr 1870 an: „Die geistige Produktion in Kunst und Wissenschaft hat alle Mühe, um nicht zu einem bloßen Zweige großstädtischen Erwerbs hinabzusinken, nicht von Reklame und Aufsehen abhängig, von der allgemeinen Unruhe mitgerissen zu werden. Große Anstrengung und Askese wird ihr nötig sein, um vor allem unabhängig im Schaffen zu bleiben, wenn wir ihr Verhältnis zur Tagespresse, zum kosmopolitischen Verkehr, zu den Weltausstellungen bedenken. Dazu kommt das Absterben des Lokalen mit seinen Vorteilen und Nachteilen, und eine starke Abnahme selbst des Nationalen. Welche Klassen und Schichten werden fortan die wesentlichen Träger der Bildung sein? Welche werden fortan die Forscher, Künstler und Dichter liefern, die schaffenden Individuen? Oder soll gar alles zum bloßen Business werden wie in Amerika?“

48 (S. 208). Vielfach entspringt die Ängstlichkeit gegenüber den Minderwertigen aus falscher (juristischer und ärztlicher) Terminologie und Theorie, auf Verkennung der Lehre vom freien Willen. Weil man, ohne sachliche Grenzen, den Minderwertigen krank nennen kann, so entsteht das Mitleid mit dem Ärmsten der Armen,

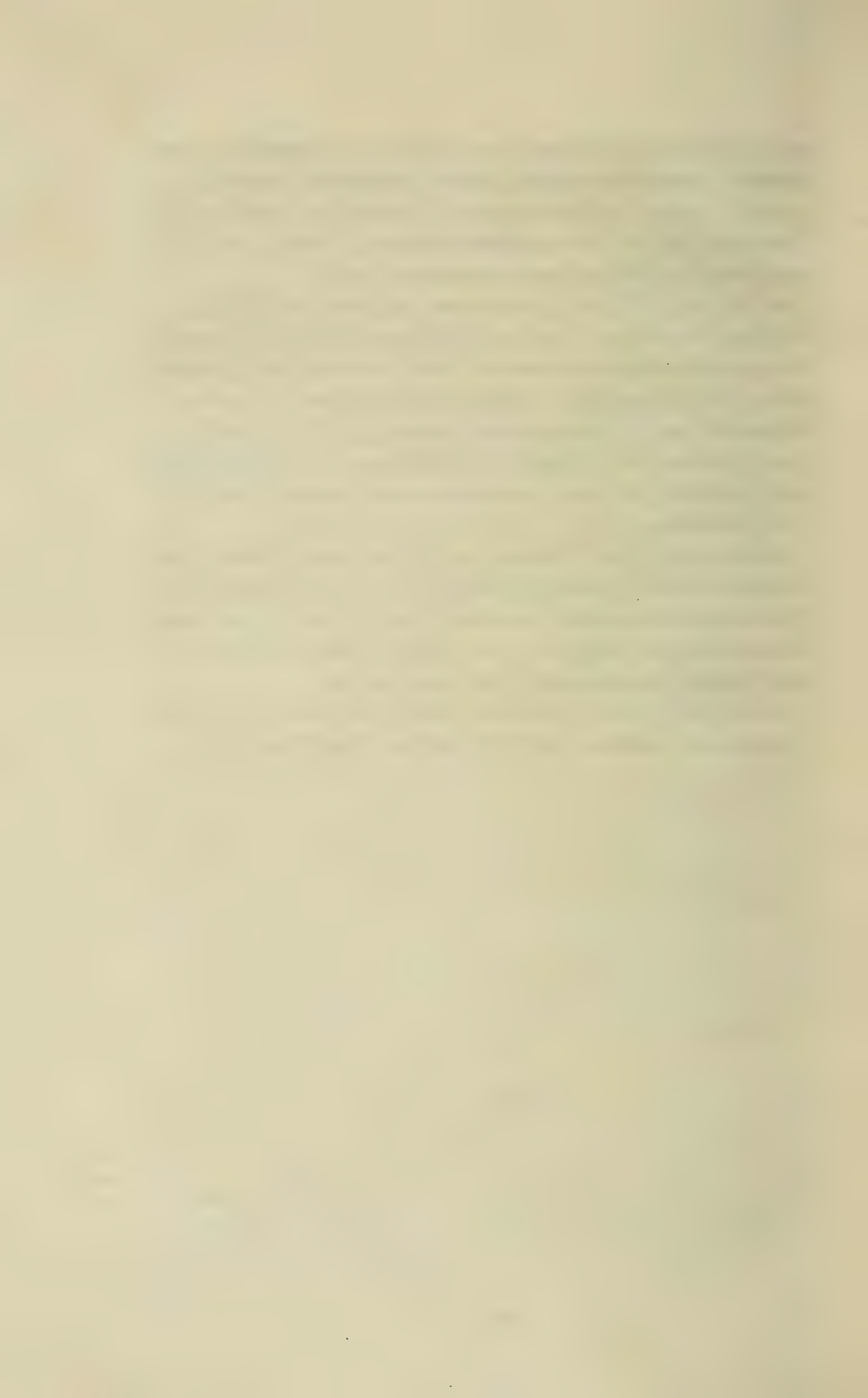
der „ja nichts dafür kann“ — als ob sich irgendwer den eigenen Charakter vor der Geburt aussuchen könnte!

49 (S. 209). So bemängelt ein bekannter Gelehrter an Nietzsche, daß er für gar kein positives Ideal, zum Beispiel den Antialkoholismus, gekämpft habe!

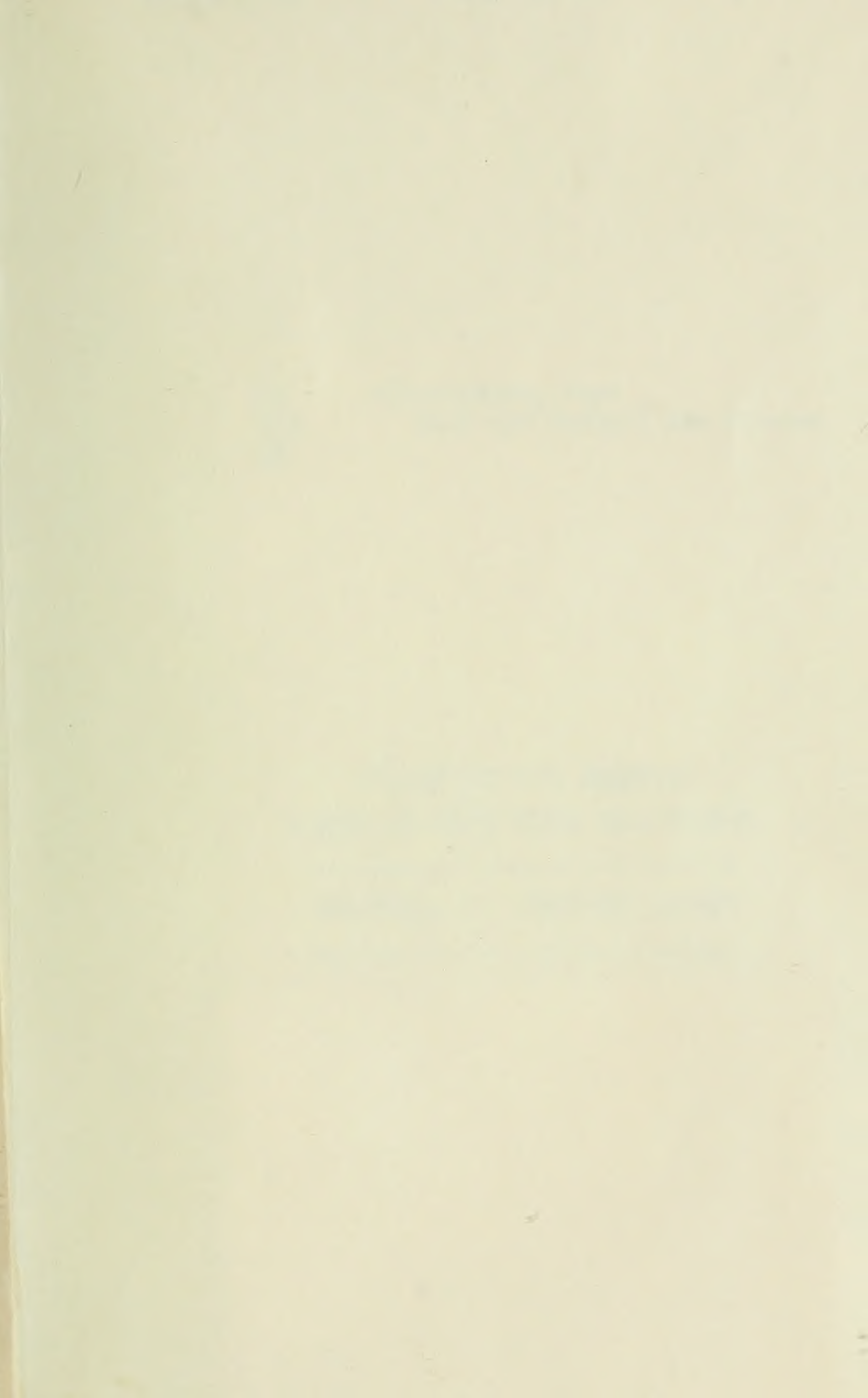
50 (S. 214). Wohl gibt es eine an das Geschlecht geknüpfte Vererbung, aber die Erfahrung lehrt, daß gerade die geistigen Eigenschaften oft vom Vater auf die Tochter erben. Vor allem gibt es aber keine Vererbung erworbener Eigenschaften. Frauenrechtlerinnen, die ihr Geschlecht umzüchten wollen, müssen also die Rassenlinien, die ihnen nicht gefallen, in ihren weiblichen und männlichen Gliedern ausmerzen.

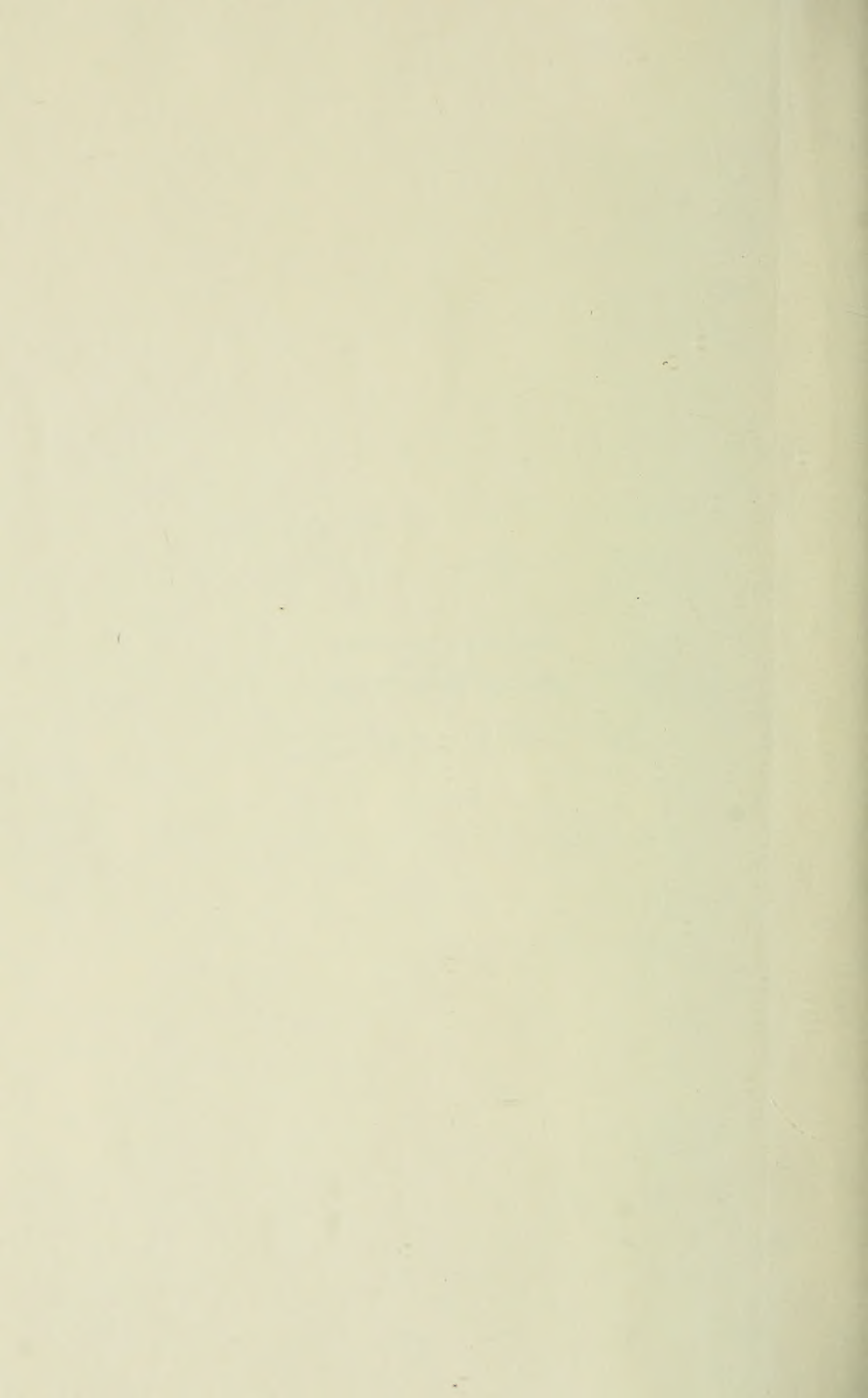
51 (S. 214). Die Königin hat nicht einen Beruf im Staate, sie steht ganz-menschlich über dem Staat. Die Frau übernimmt nicht den Beruf des Ministers, der eine Teilfunktion im Staat ist. Die Königin steht nicht anders dem Staate vor, als die Witwe der Familie.

52 (S. 218). Vgl. Vallentin: Zur Kritik von Presse und Theater im Jahrbuch für die geistige Bewegung, 1911.



HERROSÉ & ZIEMSEN
G. m. b. H.
WITTENBERG (Bez. Halle)






UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 12 23 09 011 8